Philosophie und Leben

5. JAHRGANG + 6. HEFT + JUNI 1929

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Gottesbeweise und Gotteshoffnung

Von Michael Fill

(Schluß aus Heft 5)

Die Scholastiker behaupten freilich auch nicht, daß wir etwas außerhalb der Erfahrung direkt erfahren, wohl aber, daß wir es erschließen. Aber auch durch Erschließen kommen wir aus dem Gebiete der Erfahrung nicht hinaus. Denn das Schließen besteht nur im Vergleichen von Begriffen, um ihre Gleichheit oder Verschiedenheit festzustellen. „Ratiocinium dici potest operatio mentis, qua mens instituta comparatione duarum idearum cum tertia illarum aut identitatem aut diversitatem statuit." Donat, Logica, p. 95. Wenn wir schließen, bilden wir aus zwei Urteilen, dem Obersatz und dem Untersatz, ein neues, den Schlußsatz. Dieser letztere darf aber keinen Begriff enthalten, der nicht in in den beiden ersten Urteilen enthalten ist. Diese beiden aber können nur den beiden ersten Urteilen enthalten ist. Diese beiden aber können nur Beziehungen zwischen Erfahrungsvorgängen bejahen oder verneinen. Es heißt freilich, der Obersatz oder der Untersatz könne auch ein unmittelbar einleuchtender, allgemeingültiger Satz sein, wie der Satz des Widerspruches, der Satz vom zureichenden Grunde oder das Kausalitätsgesetz. Ich hoffe aber, es ist nach dem früher Gesagten klar, daß alle diese unmittelbar einleuchtenden, allgemein gültigen Sätze aus der Erfahrung stammen[1]) und nur für das Gebiet der Erfahrung gelten. Sie betreffen die einfachsten und allgemeinsten Merkmale der Erfahrungsvorgänge. Die Beziehungen zwischen diesen Merkmalen sind so klar, daß wir sie vollständig überschauen. So entsteht der Eindruck der Notwendigkeit und Selbstverständlichkeit. Notwendig ist soviel wie in seinem Sein oder Werden bestimmt. Alles, was ist, ist in seinem Sein oder Werden bestimmt durch das et a se et ab alio, durch sich selbst und durch die anderen Dinge. Alles, was ist, ist also notwendig. Nur bemerken wir dieses Bestimmtsein oft nicht, kennen die einzelnen Faktoren, die einzelnen Teilursachen nicht, haben sie nicht gegenwärtig oder

---

[1]) [Damit ist aber nicht gesagt, daß wir alle diese Sätze nur auf Grund der Erfahrung für gültig halten. D. Hg.]

sehen davon ab. Dann sprechen wir von „zufällig“ oder „möglich“. Von „notwendig“ sprechen wir aber nur dann, wenn wir jenes Bestimmtsein bemerken. Bei jenen allgemeinsten Merkmalen aller Erfahrung bemerken wir eben das Bestimmtsein und haben es immer gegenwärtig, daher haben wir bei den Urteilen darüber den Eindruck der Notwendigkeit.

Neuere Scholastiker, z. B. Donat in seiner Theodicea, Innsbruck, 1914, Seite 18, weisen darauf hin, daß die Astronomen das Dasein von Himmelskörpern, die sie nie gesehen hatten, erschlossen. Aber als man das Dasein des Planeten Neptun erschloß, nahm man erstens Störungen der Bahn des Uranus wahr und wußte zweitens aus Erfahrung, daß ein Planet auf die Bahn eines anderen einen solchen Einfluß habe. Man stellte also die teilweise Übereinstimmung einer neuen Erfahrung mit früheren Erfahrungen fest wie bei jedem Schluß. Von einem ens a se aber, einer unverursachten Ursache, können wir auf keine Weise etwas wahrnehmen, wir können daher auch nicht die Übereinstimmung dieser Wahrnehmung mit einer andern Erfahrung feststellen. „Die Wirkung eines solchen Dinges nehmen wir wahr“, sagt der Scholastiker. Das leugne ich eben. Jede Wirkung, die wir wahrnehmen, geschieht et a se et ab alio. Wie ein Planet wirkt, wußte man aus Erfahrung; wie aber ein ens a se wirkt, wissen wir nicht. Die Scholastiker müßten vor allem irgendeine Wirkung nachweisen, die nur a se, oder eine, die nur ab alio geschehen ist.

Sie glauben freilich in den endlichen Dingen etwas zu finden, das die Annahme eines unendlichen Dinges notwendig macht. Sie lehren die Zusammensetzung der Dinge aus Wirklichkeit und Möglichkeit, aus actus und potentia. Ich habe den Begriff der Möglichkeit schon berührt, möchte aber hier etwas ausführlicher darauf eingehen. Ich finde diese Lehre in der Zeitschrift der italienischen Neuscholastiker „Rivista die Filosofia Neoscolastica“, 17. Jahrgang, 3. Heft, Mai/Juni 1925, besonders klar dargelegt und in der ganzen Bedeutung erfaßt. Ein Abschnitt des Artikels: „L'errore metafisico di Davide Hume“ von Carlo Mazzantini trägt die Aufschrift: Potenza ed Atto. Dort heißt es Seite 176: Wir erkennten auf direktem Wege nur gewisse endliche Dinge, die gewisse positive Eigenschaften wirklich hätten und gewisse andere Eigenschaften nicht hätten. Alle Eigenschaften besäßen sie in einem gewissen beschränkten Grade. Der Grund der Beschränkung könne nicht im Wesen der besessenen Eigenschaften liegen, sondern nur in der Aufnahmefähigkeit des sie besitzenden Dinges. Keines der Dinge verwirkliche in sich alles das, was es sein könne. Keines von den körperlichen Dingen, die unseren Sinnen zugänglich sind, verwirkliche vollständig jenes Wesen, das unser Intellekt als das seine erkenne. Endlich bemerkten wir, daß die Dinge etwas würden, was sie vorher nicht waren, und daß

sie aufhörten, etwas zu sein, was sie vorher waren, so daß man in keinem Zeitpunkte sagen könne, sie bestünden endgültig („in modo definitivo"). Alles das sei nur zu verstehen, wenn man die metaphysische Zusammensetzung aller dieser endlichen Dinge annehme in dem Sinne, daß in jedem ein Teil mit unvollkommener, nur möglicher Wirklichkeit sei („una parte di realtà imperfetta [potenziale]"), die den wirklichen Teil beschränke („che limita la parte attuale"). Diese Zusammensetzung nötige uns, außer allen endlichen Dingen als den Grund ihrer Möglichkeit dasjenige Wesen anzuerkennen, das alle Möglichkeit des Seins in sich verwirklicht. Wenn man die metaphysische Zusammensetzung aller endlichen Dinge leugne, so mache man jedes von ihnen zu einer ungeschaffenen Welt für sich („un cosmo increato"). Es genüge sich selbst, sei aber innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen, die gleichsam die Schicksalsbestimmung seines Daseins bildeten („la condanna costitutiva della sua esistenza"). In jedem Zeitpunkte sei es, was es sei. Es verwirkliche nichts und strebe nach nichts („non realizza nulla e non mira a nulla"). Jedes Ding sei dann insoweit wirklich, als es Einzelwesen sei. Keines verwirkliche ein Gattungswesen, das über es hinausgehe („ogni cosa ha tanto di realtà quanto ha d'individuazione; nessuna realizza un tipo che la trascenda"). Die Gesamtheit, das Bündel („il fascio") der endlichen Wesen bilde dann das ganze Sein. Dieses sei dann eine unverständliche Tatsache, etwas, was auch hätte können nicht bestehen und dennoch besteht, „launenhaft", wie Mazzantini deutsch sagt. Zum Schluß führt er zwei Sätze an, die am 29. Juni 1914 von der Sacra Studiorum Congregatio gutgeheißen worden seien:

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis et intrinsecis principiis necessario coalescat. Möglichkeit und Wirklichkeit teilen sich in der Weise in das Sein, daß alles, was ist, entweder reine Wirklichkeit ist oder aus Möglichkeit und Wirklichkeit als ersten, inneren Gründen mit Notwendigkeit erwächst.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae sit capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem. Die Wirklichkeit wird als eine Vollkommenheit nur durch die Möglichkeit beschränkt, die die Fähigkeit zu einer Vollkommenheit ist. Daher ist die Wirklichkeit da, wo sie rein ist, unbeschränkt und nur eine; da aber, wo sie beschränkt und vielfältig ist, geht sie eine richtige Zusammensetzung mit der Möglichkeit ein.

Ich muß wieder gestehen, daß mir auch diese Auffassung immer unbegreiflich war. Im Begriffe, durch den Intellekt, sollen wir das Wesen

der Dinge erkennen, durch die Sinneswahrnehmung nur ihre beschränkte Erscheinung. Nein, unser Intellekt erkennt von den Dingen nicht mehr als die Sinneswahrnehmung. Die Denktätigkeit abstrahiert nur die Eigenschaften der Dinge, die durch die Sinnestätigkeit gegeben sind, faßt sie kurz zusammen zu Merkmalen, hält sie fest und vergleicht sie miteinander. Dabei wirken Sinnestätigkeit und Denktätigkeit so innig zusammen, daß es oft oder wohl gewöhnlich unmöglich ist zu sagen, welchem der beiden Tätigkeiten ein Gebilde entstammt. So ist es mir z. B. zweifelhaft, ob die Vorstellung der geraden Linie der Sinnestätigkeit oder der Denktätigkeit entstammt. Gewiß bekomme ich, wenn ich genauer hinschaue, nirgends eine vollkommen gerade Linie zu sehen. Aber ich sehe eben gewöhnlich nicht genau hin. Der Sinneseindruck, den ich habe, ist doch der einer Geraden.

Die einzelnen Eigenschaften sind sodann auch nicht etwa unserem Intellekt als Vollkommenheiten gegeben und in den Dingen nur unvollkommen, beschränkt, verwirklicht; sondern den Begriff einer Vollkommenheit gewinnen wir erstens durch Vergleichen der einzelnen Erfahrungsdinge, die die verschiedenen Eigenschaften in höherem oder niederem Grade haben und unserem Gefühle und Begehren mehr oder weniger entsprechen, zweitens durch Wegdenken der nicht begehrenswerten Eigenschaften, Abstrahieren von ihnen, und Erweiterung, Steigerung der begehrenswerten in der Richtung des Begehrenswerten. Dabei ist uns kein Grad einer Eigenschaft gegeben, über dem wir uns nicht wieder einen höheren Grad vorstellen könnten. So entsteht der Begriff einer reinen Vollkommenheit und der einer unendlichen Vollkommenheit. Schönheit und Güte z. B. sind reine Vollkommenheiten, weil sie nichts Schlechtes, nicht Begehrenswertes enthalten. Aber wir gewinnen die Begriffe nur durch Vergleichen der Erfahrungsdinge, die mehr oder weniger gut und schön sind und mehr oder weniger Schlechtes und Häßliches beigemischt enthalten. Unser Begehren, unser Gefühl drängt uns auch, den Begriff des unendlich Guten zu bilden durch Steigerung des erfahrungsmäßigen Begriffes in der Richtung des Begehrenswerten, wobei wir, wie gesagt, an keine Grenze kommen.

Die Erfahrungsdinge werden in ihrer Wirklichkeit nicht durch eine unvollkommene, nur mögliche Wirklichkeit beschränkt. Ich finde nichts, das darauf hindeutete, sondern sie werden durch vollkommene Wirklichkeiten, nämlich andere Dinge, beschränkt und durch ihr eigenes Wesen, et a se et ab alio.

Warum ein Baum gerade zwanzig Meter hoch und nicht höher, etwa gar unendlich hoch ist, ist durch seine ganze Umgebung, den Boden, die Luft usw. und durch sein eigenes Wesen bestimmt. Was ihm von der unendlichen Höhe oder von der höchsten Höhe eines Baumes fehlt, ist

keine unverwirklichte Möglichkeit, sondern bei ihm sind nur zwanzig Meter möglich, und von dem, was darüber ist, erfahre ich nur durch Vergleich mit größeren Höhen und deren Verlängerung in Gedanken.

Wenn ich dann bemerke, daß ein wirkliches Ding durch Einwirkung anderer Dinge zu einem anderen wirklichen Dinge wird, so kann ich nachher sagen, daß in dem ersten Dinge die Möglichkeit zu dem zweiten gesteckt habe; ja, ich kann das, wenn ich eine gewisse Erfahrung habe, sogar vorher sagen. Im Bauholz steckt die Möglichkeit zum Haus, im Wasserstoff die zum Wasser. Aber deswegen ist das Bauholz nicht etwa zusammengesetzt aus einem wirklichen Holze und einem möglichen Hause, sondern es hat seine bestimmten, feststehenden Eigenschaften, die allerdings so sind, daß sie, mit gewissen Eigenschaften anderer Dinge zusammengebracht, etwas Neues, das Haus, ergeben.

Möglichkeit (potentia passiva) ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern ein Begriff, der durch Reflexion auf unsere mehr oder weniger eingehende Kenntnis von den Dingen und ihren Ursachen zustande kommt. Auch die Unterscheidung von metaphysischer, physischer und moralischer Möglichkeit beruht auf der Verschiedenheit unserer Kenntnis von einer Sache oder darauf, wie weit wir sie bei der Beurteilung einer Möglichkeit einbeziehen. Die metaphysische oder innere Möglichkeit soll in der Vereinbarkeit der Merkmale, die metaphysische Unmöglichkeit in deren Unvereinbarkeit bestehen. Nach meiner Auffassung besteht hierin jede Art von Möglichkeit oder Unmöglichkeit, und die Frage ist nur, wie weit ich die Wesensmerkmale eines Dinges kenne, gegenwärtig habe und in mein Urteil einbeziehe. Inwieweit ist es z. B. möglich oder unmöglich, daß der Kassierer Meier eine Veruntreuung begeht? Diese Frage halte ich für gleichbedeutend mit der, ob die Wesensmerkmale des Kassierers Meier mit einer Veruntreuung vereinbar sind oder nicht. Unter seinen Wesensmerkmalen aber verstehe ich nicht etwa nur, daß er ein Mensch, ein animal rationale, ist, sondern alles, was sein Wesen bestimmt. Wer also den Kassierer Meier seinem Wesen nach genau kennte, könnte auch genau sagen, ob mit seinem Wesen eine Veruntreuung vereinbar ist oder nicht. Es gibt gewiß viele Kassierer, von denen einer, der sie genau kennte, sagen müßte, daß bei ihnen eine Veruntreuung metaphysisch unmöglich sei. Freilich werden wir meistens nicht mehr als eine moralische Möglichkeit oder Unmöglichkeit behaupten dürfen, weil wir eben kaum einen Menschen so ganz sicher kennen, nicht einmal uns selber.

Ein Theologieprofessor wollte mir die Willensfreiheit beweisen, indem er lächelnd seinen Spazierstock gegen mich erhob und sagte, er könne mich erschlagen, wolle es aber nicht. Ich konnte ihm ruhig antworten, ich wisse gut, daß er mich nicht erschlagen könne. Ich kannte ihn eben schon so gut, daß ich wußte, das sei bei ihm nicht nur moralisch, sondern meta-

physisch unmöglich. Von dem Ausbruch einer plötzlichen Verrücktheit, der freilich bei einem Menschen nicht ausgeschlossen ist, konnte ich dabei wohl absehen, da es sich ja nur um die Übereinstimmung zwischen Können und Wollen handelte.

Wenn ich das Wesen eines Dinges vollständig kenne, gibt es für mich keine Möglichkeit mehr, sondern nur Wirklichkeit. Es kommt freilich darauf an, was ich unter Wesen verstehe. Hier liegt der Unterschied zwischen der alten und der neuen Philosophie. Die alte sieht das Wesen eines Dinges im Begriff, im Abstrakten, die neue im Konkreten. Jene glaubt, das Einzelwesen verwirkliche ein Gattungswesen, und zwar nur unvollkommen. Das, was das Einzelwesen vom idealen Gattungswesen habe, sei sein Wesen, was ihm davon abgehe, sei seine infolge der irdischen Beschränktheit nicht verwirklichte Möglichkeit. Die Hauptveranlassung zu dieser Auffassung bot wohl das Verhältnis der naturhistorischen Gattungen zu den einzelnen Tieren, Pflanzen und Mineralien. Die Gattungen sind verhältnismäßig dauernd, und soweit unsere Erfahrung reicht, konstant; die Einzelwesen vergehen und zeigen in ihren Eigenschaften vielfach Unvollkommenheiten. Das verleitete dazu, die Eigenschaften als vollkommene, ewige Wesen aufzufassen, an denen die Einzeldinge nur unvollkommen und vorübergehend Anteil hätten. Man abstrahierte jene Eigenschaften von denjenigen Einzelwesen, die unserem Gefühle und Begehren mehr entsprechen, und erweiterte sie vielleicht noch in der Richtung des Begehrenswerten. Alle diese Begriffe sind aber nur Gebilde unserer Denktätigkeit. Was ihnen an den Dingen entspricht, ist konkret und rein wirklich. Worin das Einzelwesen etwa unter dem Gattungsbegriff bleibt, was ihm davon fehlt, das ist nicht eine unvollkommene Wirklichkeit (realtà imperfetta), sondern das ist gar nicht wirklich, es ist rein negativ und wir bemerken es nur, wenn wir andere Einzelwesen derselben Gattung sehen, die jenes Mangelnde eben haben, oder wenn wir irgendwie darauf aufmerksam werden, daß es unserem Gefühl und Begehren nicht entspricht. Jedes einzelne Ding ist das, was es ist, nicht mehr und nicht weniger. Warum findet das Mazzantini unannehmbar? Die Gesamtheit der Dinge, soweit wir von ihr erfahren, besteht auch nicht „launenhaft", sondern notwendig, ist durch das Wesen der Dinge bestimmt. Warum Gott sei, können wir auch nicht anders erklären, als indem wir sagen, sein Dasein sei in seinem Wesen begründet.

Damit ist eigentlich auch die Form des Gottesbeweises erledigt, die Thomas von Aquin für die erste und klarste hält und die auch viele moderne Theologen für die exakteste halten, nämlich der Beweis aus der Bewegung. Bewegung ist hier soviel wie Veränderung überhaupt. Bewegen in diesem Sinne, sagt Thomas in der Summa Theologica 1 q. 2, a. 3, sei nichts anderes als etwas aus dem Zustand der Möglichkeit in den

der Wirklichkeit versetzen. „Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum." Thomas behauptet dann, alles, was bewegt wird, werde von einem anderen bewegt. „Quidquid movetur, ab alio movetur." Es könne sich nicht selbst bewegen, denn bewegen, d. h. in irgendeinen Zustand versetzen, könne etwas nur in der Beziehung, in der es selbst im Zustand der Wirklichkeit ist. Ein Ding aber, das bewegt, also in den betreffenden Zustand versetzt wird, sei eben in dieser Beziehung nicht im Zustand der Wirklichkeit, sondern in dem der Möglichkeit. Das Feuer, das warm „in Wirklichkeit" sei, mache das Holz, das warm „in Möglichkeit" sei, auch warm in Wirklichkeit. Das Holz könne sich eben, insofern es kalt sei, nicht selbst warm machen.

Gegen dieses Beispiel schon wäre zu sagen, daß ein kaltes Holz nicht nur durch ein Ding, das warm „in Wirklichkeit" ist, erwärmt werden kann, sondern auch durch entsprechende Berührung mit einem kalten Ding, durch Reibung.

Wenn nun das, sagt Thomas, wovon etwas bewegt wird, selbst wieder bewegt wird, müsse es auch wieder von einem andern bewegt werden usw. Die Reihe der von andern Bewegten könne aber nicht ins Unendliche gehen, sondern man müsse endlich einmal einen Beweger annehmen, der selbst nicht mehr bewegt wird, und dieser sei Gott.

Die Gleichsetzung von Bewegung und Veränderung lasse ich gelten. Aber die Ausdrucksweise, bewegen heiße aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit versetzen, halte ich für ganz unphilosophisch. In irgendeiner Beziehung im Zustand der Möglichkeit sein, ist, wie schon gesagt, keine positive Eigenschaft eines Dinges, sondern das Ding ist, wenn es jenen Zustand nicht hat, eben in einem anderen Zustand der Wirklichkeit. Aus gewissen Erfahrungen weiß ich dann vielleicht, daß dieser Zustand, wenn gewisse Zustände anderer Dinge dazukommen, in jenen übergeht. Bewegen kann also nur heißen, von einem wirklichen Zustand in einen anderen wirklichen Zustand versetzen. Jeder solcher Übergang ist bei den Erfahrungsdingen in jedem Augenblicke sowohl durch das Ding selbst als auch durch andere Dinge, et a se et ab alio, bestimmt. Ich kann daher sagen: Quidquid movetur, et a se et ab alio movetur. Freilich gibt es hierin erstens ein mehr oder weniger, zum mindesten dem Eindruck nach, den die Bewegung auf uns macht. Die Veränderung eines Dinges kann, dem Eindruck auf uns nach, mehr durch das Ding selbst bestimmt sein oder mehr durch andere Dinge. Wenn sie mehr durch andere bestimmt ist, gebrauchen wir vielfach die passive Form: es wird bewegt, movetur. Wenn die Veränderung mehr durch das Ding selbst bestimmt ist, pflegen wir die aktive Form anzuwenden: es bewegt, movet. Die aktive Form kann sodann aber auch ausdrücken, daß das eine Ding, indem es anders wird, auch andere Dinge verändert. Wenn ich nur

die Veränderung eines Dinges, insofern sie durch das Ding selbst bestimmt ist, meine, sage ich im Deutschen vielleicht: es bewegt sich, im Lateinischen drückt auch das die passive Form aus: movetur. Ich sehe dabei aber nur ab von Veränderungen an anderen Dingen. In Wirklichkeit ändert sich kein Erfahrungsding, ohne auch andere Dinge zu ändern, und kein Erfahrungsding verändert ein anderes, ohne dabei selbst anders zu werden. Das ist der kausale Zusammenhang der Dinge. Quidquid movetur, movet. Quidquid movet, movetur.

Also auch der Begriff der Bewegung führt nicht über die Erfahrungsdinge hinaus.

Es bliebe noch der Begriff des Zweckes übrig, also der teleologische Gottesbeweis. Seine eingehende Behandlung möchte ich, da die Sache zu verwickelt ist, auf ein anderes Mal verschieben. Hier möchte ich nur andeuten, daß nach meiner Auffassung auch die Zweckmäßigkeit ein Merkmal ist, das wir von den Erfahrungsdingen abstrahieren. Auch sie weist also in keiner Weise über die Erfahrung hinaus. Damit sie über die Erfahrung hinaus wiese, müßte sie sich uns so geben, daß wir erkennten, sie sei nicht im Wesen der Erfahrungsdinge begründet, komme also von außen. So nehmen wir sie aber nicht wahr; im Gegenteil, wir nehmen sie als durch das Wesen der Erfahrungsdinge bestimmt wahr. Wie schon früher gesagt, ist eben nichts an den Dingen zufällig, kontingent, sondern alles durch das et a se et ab alio eindeutig bestimmt. Nur solange ich von dem kausalen Zusammenhang absehe, ihn nicht kenne oder nicht beachte, nenne ich etwas zufällig.

II. Über Gotteshoffnung.

Unsere Erkenntnis führt auf keine Weise über die Erfahrungswelt hinaus. Das Kausalitätsgesetz sagt nichts anderes, als daß die Dinge gemäß dem et a se et ab alio zusammenhängen. Es ist nur von der Erfahrung abstrahiert und ihm genügen die Erfahrungsdinge. Aber unserem Gefühlsdrange, unserem Begehren genügen sie nicht. Dieses gibt uns zwar auch von keinem Objekte außerhalb der Erfahrung Kunde, aber dadurch, daß ihm die gegebenen Objekte nicht genügen, weist es über die Erfahrung hinaus. Unser Begehren ist auch etwas Erfahrbares wie alles, was uns gegeben ist, es ist auch et a se et ab alio, subjektiv und objektiv, bestimmt. Sein Objekt nennen wir ganz allgemein das Gute. Alles, was ist, ist irgendwie gut, kann also irgendwie Objekt unseres Begehrens werden; schlecht ist etwas nur, insofern es anderes, das mehr ist, behindert. Was „mehr" ist, ist freilich ein sehr zusammengesetzter Begriff. Es kommt dabei nicht nur auf Menge, Umfang, Anzahl an, sondern nebst manchem anderen vor allem auch auf Intensität und Dauer.

Dieses Begehren nach allem, was ist, dieses Gefühl für alles, können wir auch Liebe im weitesten Sinne nennen. Insofern dieser Drang nach allem unser Tun bestimmt, können wir ihn auch das allgemeinste Gebot nennen. Es sagt: liebe alles, habe Sinn für alles, insofern es nicht etwas, das mehr ist, behindert!

Dieses Gefühl für alles beglückt uns; aber es läßt uns unbefriedigt, es genügt uns nicht, es drängt immer nach mehr. Die Erfahrungsdinge beschränken und behindern einander, wodurch das Böse entsteht; aber auch das am wenigsten behinderte, beschränkte, das beste, genügt unserem Drange nicht. Daher denken wir die nicht begehrenswerten Merkmale weg, erweitern die begehrenswerten in der Richtung des Begehrenswerten bis ins Unendliche und bilden so die Vorstellung von etwas, das unserem Drange genügt, das in keiner Weise beschränkt, bedingt, ab alio, ist, sondern unbeschränkt, unbedingt, rein a se, und begehren danach, lieben es.

In der Erfahrung finden wir kein solches Ding außer unserer Vorstellung, aber unsere Erfahrung ist selber sehr beschränkt. Was über sie hinaus ist oder nicht ist, sein kann oder nicht sein kann, darüber ist nichts zu erfahren, also nichts zu wissen. Wir können so freilich nicht einmal die Möglichkeit des Unbedingten feststellen, aber auch nicht die Unmöglichkeit. Erfahrungstatsache ist aber wiederum, daß neben jenem unbefriedigten Drange die Hoffnung auf dessen Befriedigung in uns lebt. Verbunden mit dem Gefühl der Hoffnung ist gewiß eine Art Schluß von einer beschränkten Liebeserfahrung auf eine unbeschränkte. Das ist freilich ein solcher a minori ad maius und daher kein Gewißheits-, sondern ein Wahrscheinlichkeitsschluß.

Ich sehe mich außerstande, in wenigen Worten Wesen und Grund dieser Hoffnung anzugeben. Wie Dante, der im Himmel über Wesen, Inhalt und Grund seiner Hoffnung geprüft wird, möchte ich sagen:

„Da molte stelle mi vien questa luce."

Ich möchte aber auch gestehen, daß zu jeder Zeit meines Lebens mich nichts so sehr mit Ewigkeitsverlangen und zugleich Ewigkeitshoffnung erfüllt hat wie die Liebe meiner Mutter. Nur muß ich auch gestehn, daß meine Hoffnung jederzeit weit entfernt von jener sicheren Erwartung war, als die Dante und die scholastischen Theologen die Tugend der Hoffnung bestimmen.

Auch eine ganz andere Reihenfolge der drei göttlichen Tugenden lehren jene Theologen. Sie behaupten, die Liebe setze die Hoffnung und den Glauben voraus und die Hoffnung den Glauben. Sie verstehen aber unter Glauben, daß wir dem lieben Gott das glauben, was er geoffenbart hat. Es scheint mir aber eigentlich schon eine Gotteslästerung zu sein, ihm gegenüber von Glaube und Hoffnung überhaupt zu reden. Nein,

kein Mensch bezweifelt das, wovon er überzeugt ist, daß Gott es gesagt habe. Wohl aber kann jemandem manches von dem zweifelhaft werden, was die Theologen sagen. Dann bleiben doch noch diese drei: Glaube, Hoffnung und Liebe; aber das erste ist dann die Liebe. Sie weckt die Hoffnung und diese kann sich zu einem mehr oder weniger festen Glauben verstärken.

Freilich ist jener Glaube auf Grund des Gefühles des Ungenügens am Irdischen und der Hoffnung auf Besseres etwas Schwankendes, bei vielen Menschen wenigstens zeitweise dem Zweifel unterworfen, je nach dem wir mehr oder weniger Liebe und zugleich mehr oder weniger Ungenügen fühlen. Aber so ist es einmal, und erfahrungsgemäß wird der Glaube nicht durch Beweise gestärkt, sondern durch Erlebnisse, die die Liebe in uns vermehren und uns zugleich die Unzulänglichkeit aller irdischen Liebe fühlen lassen. Deshalb ist auch das Kennzeichen der wahren Religion, wie Lessings Parabel von den drei Ringen sagt, daß sie am meisten Liebe verbreitet.

Glaube, Hoffnung und Liebe sind als religiöse Akte nicht wesentlich verschieden von denselben Akten, wenn sie sich auf bedingte Objekte beziehen. Spezifische religiöse Akte, wie sie Max Scheler in seinem Werke „Vom Ewigen im Menschen" lehrt, oder ein eigenes, von anderen Gefühlen verschiedenes, unableitbares religiöses Gefühl, wie Otto Rudolf in dem Buche „Das Heilige", glaube ich in mir nicht zu finden.

Auf die Frage: „Was darf ich hoffen?" weiß ich eigentlich keine andere Antwort als: „Die Stillung meiner Sehnsucht nach Liebe." Jede genauere Angabe des Inhalts der Hoffnung wendet unter dem Drange des Gefühles Merkmale, die von den Erfahrungsdingen abstrahiert sind, auf etwas an, das außerhalb jeder Erfahrung liegt. Damit soll die Bedeutung und Berechtigung der Bildung von solchen Hoffnungs- und Glaubensinhalten nicht geleugnet werden.

Es gibt wohl auch heute noch viele, für die die Hoffnung eine sichere Erwartung und der Glaube ein festes Fürwahrhalten ist. So mancher aber betet: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!", und immer zahlreicher scheinen die zu werden, die kaum zu sagen wagen, daß sie glauben, sondern nur, daß sie hoffen.

So fühlt Theodor Fontanes todkranke „Effie Briest", die „so ruhig über Sterben" ist.

„So verging der Sommer, und die Sternschnuppennächte lagen schon zurück. Effie hatte während dieser Nächte bis über Mitternacht hinaus am Fenster gesessen und sich nicht müde sehen können. ‚Ich war immer eine schwache Christin; aber ob wir doch vielleicht von da oben stammen, und wenn es hier vorbei ist, in unsere himmlische Heimat zurückkehren, zu den Sternen oben oder noch darüber hinaus! Ich weiß es nicht, ich will es auch nicht wissen, ich habe nur die Sehnsucht!'"

Neuscholastik

Von Eberhard Conze

Eine der interessantesten Erscheinungen des geschichtlichen Werdens ist das Phänomen der „Renaissance", die Tatsache, daß eine dahingesunkene Epoche viele Jahrhunderte später in einer anderen wiedergeboren werden kann und andererseits, daß diese spätere Epoche ihren Erkenntnis- und Erlebnisgehalt von einer früheren scheinbar vollkommen übernimmt. Vorzüglich das Griechentum besitzt diese Fähigkeit zur Wiedergeburt. Die Zeit Karls des Großen, das 13. Jahrhundert, die „Renaissance" selbst, das Theater Ludwigs XIV., der deutsche Klassizismus, um nur Einiges zu nennen, wollten bewußt nichts anderes, als das treu nachzubilden, was die Griechen vorgebildet hatten, wobei ihnen jedoch unter der Hand die getreue Reproduktion zur originalen Produktion wurde. Auch das „Mittelalter" hat sich nach seinem Tode nicht als tot erwiesen. Seine erste Renaissance erlebte es in der Romantik. Die Märchen- und Zauberwelt des Mittelalters zog damals die Augen der von rationalistischer Weltverflachung fortstrebenden Gebildeten auf sich. Seine theoretischen Leistungen wurden selten beachtet. Dennoch wurde in jenem Zeitalter zuerst die doppelte Aufgabe in Angriff genommen, welche sich die neuscholastische Bewegung gestellt hat: die historische Erforschung des philosophischen Denkens im Mittelalter und die Erneuerung des katholischen Gedankens durch Wiederbesinnung auf die Leistungen seiner Blütezeit. Für jenes war, wie in so vielen anderen Dingen, der aus Heines Schriften bekannte Victor Cousin der große Anreger. Er und seine Schüler, Saisset, Bouchitté, Rémusat, Jourdain, Hauréau u. a. haben die ersten soliden Fundamente für die neue Wissenschaft gelegt, wenn man von den Maurinermönchen absieht. Dieses geschah zuerst in einem Werke, welches der italienische Jesuit Liberatore zu Beginn des 19. Jahrhunderts über den heiligen Thomas von Aquin erscheinen ließ, und welchem ein so ungewöhnlicher Erfolg beschieden war, daß von ihm aus der Anfang der neuthomistischen Bewegung gerechnet werden kann. In der Folgezeit wurde der mit und nach der Romantik wiedererstarkende Katholizismus auf der Suche nach einem System, welches er dem ihm feindlichen modernen Geiste ebenbürtig entgegenstellen konnte, immer wieder auf das Zeitalter der Hochscholastik (13. Jahrhundert) und auf seine reifste und mächtigste Gestalt, den heiligen Thomas (1227—1274) geführt. So lag schon eine große Anzahl gelehrter Untersuchungen vor, so war schon Erkenntnis und Schätzung des „englischen Lehrers" weit fortgeschritten, als im Jahre 1879 der thomistische Papst Leo XIII. in der berühmten Enzyklika „aeterni Patris" das Studium des Heiligen auf das dringlichste empfahl, seine Schriften

in den Mittelpunkt des theologischen Unterrichtes zu stellen befahl und seine Lehre als den getreuesten Ausdruck katholischen Denkens bezeichnete. Die Anregung dieser Enzyklika, der zahlreiche ähnlich lautende Äußerungen bis auf den heutigen Tag gefolgt sind, wurde von der Kirche freudig aufgenommen, und heute ist der Neothomismus nicht nur die anerkannte Philosophie der Kirche, sondern auch durch die Bemühungen so vieler Köpfe ein respektierter Gegner nichtkatholischen Denkens geworden.

Die historische Erforschung dessen, was das Mittelalter gedacht hat, hat dank einer Reihe erstrangiger Gelehrter, unter welchen ich nur Denifle, Baeumker und Grabmann nenne, eine erstaunliche Fülle von Material aufsammeln können, ohne daß seine gedankliche Verarbeitung bisher mit der Geschwindigkeit dieser Sammeltätigkeit hätte Schritt halten können. Für die Durchdringung moderner Probleme mit scholastischem Gedankengute und eine zeitgemäße Fortbildung des thomistischen Systemes dagegen haben am meisten getan in Deutschland Geyser und Przywara S. J.; in Belgien der bekannte Kardinal Mercier, der dreißig Jahre, bevor er sich den deutschen Armeen widersetzte, den deutschen Philosophen Kant in einer für den Thomismus klassisch gewordenen Weise widerlegte; in Frankreich der Dominikaner Garrigou-Lagrange und der ehemalige Bergsonschüler Maritain, durch dessen glanzvolle Persönlichkeit der Neothomismus gegenwärtig zur Philosophie des französischen Salons geworden ist; und endlich ist in Italien noch Gemelli zu nennen, der Organisator der katholischen Universität in Mailand.

Bevor ich jedoch Einiges über die neuscholastische Lehre selbst sage, muß ich bemerken, daß Neuscholastik und Neuthomismus nicht schlechthin identische Begriffe sind. Es gibt innerhalb der Kirche andere, ebenfalls orthodoxe Bestrebungen, welche nicht an Thomas, sondern an andere Meister der Scholastik anknüpfen. So folgen die Franziskaner in einigen wichtigen Lehrpunkten ihren Ordenslehrern Bonaventura († 1274) und Duns Scotus († 1308), während eine Anzahl von Jesuiten die Lehre des Thomas zwar nicht direkt verlassen, sie aber doch in mehreren Fällen im Sinne des Suarez († 1617), des großen Philosophen ihres Ordens interpretieren. Jedoch sind die Streitfragen, um welche es sich hier handelt, von so großer Subtilität, daß selbst ihre Erwähnung hier unterbleiben muß.

Denn das interessiert natürlich viel mehr, als die Streitigkeiten der Neuscholastiker unter sich, zu wissen, worin sie allen anderen Denkern gegenüber einig sind, anders ausgedrückt, was ihren spezifischen Charakter als einer relativ in sich geschlossenen Schule von Denkern ausmacht. Da ist es denn ein merkwürdiges Faktum von großer Tragweite, daß, während noch vor etwa 15 Jahren die innerhalb des nichtkatholischen Denkens herrschenden philosophischen Systeme, Kantianismus und

Bergsonismus, kaum irgendwelche Übereinstimmungen aufwiesen mit den Grundlehren, welche den Thomismus auszeichnen, der Entwicklungsgang des modernen Denkens in seinen letzten Phasen sich in wesentlicher Weise den letzten Endes Aristotelischen Grundpositionen des thomistischen Systemes angenähert hat. Die Neuscholastiker pflegen diese neue und überraschende Wendung mit den Ausdrücken „Wende zum Objekt" und „Wende zur Metaphysik" schlagwortartig zu kennzeichnen. Es handelt sich hier um das Problem, dessen Diskussion den Hauptinhalt des vergangenen Zeitalters ausgemacht hat und gemeinhin als das „Realitätsproblem" bezeichnet wird. In Frage steht hier das Verhältnis unseres Denkens zu den Dingen, über welche wir urteilen. Der gesunde Menschenverstand antwortet natürlich, daß das Denken, um richtig zu sein, den gedachten Sachverhalt möglichst getreu wiedergeben müsse. Wenn ich urteile, daß dieses Buch braun ist, so ist dieses Urteil natürlich nur dann richtig, wenn es auch wirklich braun ist. Das Denken muß sich nach dem Sein richten. Das erscheint dem natürlichen Menschenverstande als so selbstverständlich, daß er keine weiteren Worte darüber verlieren zu müssen glaubt. Nicht so dem Philosophen. Die Entwicklung seit Kant hatte immer klarer zu erkennen geglaubt, daß es erst das Denken ist, welches das Chaos der unmittelbaren Sinnesempfindungen formt und daß daher die Wahrheit einer Aussage nicht in ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besteht, sondern in ihrer Übereinstimmung entweder mit den Gesetzen des menschlichen Denkens oder gar mit den menschlichen Bedürfnissen. Mit anderen Worten heißt das: Für die einen ist ein Satz dann wahr, wenn er mit keinem anderen in das System aufgenommenen Satze im Widerspruche steht; für die anderen, wenn er lebensfördernd, wenn er dem Menschen nützlich ist. Der gesunde Menschenverstand greift sich in seine spärlichen Haare und findet dies alles reichlich unverständlich und überflüssig. Und die Thomisten wissen sich einig mit einem beträchtlichen Teile der gegenwärtigen Philosophie, wenn sie ihn wieder in seine Rechte einzusetzen suchen. Mit welchen Gründen, bleibe hier ununtersucht. Es sei nur noch bemerkt, daß die katholischen Denker in dieser „Wende zum Objekt" den Ausdruck einer sittlichen Haltung der Welt gegenüber sehen, welche dem Christen, welche dem Katholiken allein geziemt. Demütig sollen wir vom Objekte, von den Dingen lernen, nicht ihnen herrisch unseren Willen, unser Wesen aufdrängen. Ehrfürchtig staunend sollen wir die Herrlichkeiten und Wunder der Welt betrachten und nicht wähnen, die Welt nach unserem Bilde schaffen und ordnen zu können. Hier sehen wir diese scheinbar abstrakte und überflüssige Frage zusammenhängen mit den tiefsten Schichten des religiösen Bewußtseins und den letzten Entscheidungen unseres Daseins überhaupt. Noch mehr ist dies der Fall mit der Frage nach Möglichkeit und Wesen der Meta-

physik. Die Frage nach ihrer Möglichkeit, jahrzehntelang mit Emphase verneint, wird jetzt von weitesten Kreisen mit ebensolcher Emphase bejaht. Der große Erfolg von Männern wie Steiner u. a. beweisen dies. In zahlreichen Ausführungen haben die neuscholastischen Denker den Nachweis zu führen versucht, daß eine Metaphysik nicht nur möglich, sondern auch notwendig sei, ja, daß selbst die Systeme der antimetaphysischen Denker, zuendegedacht, zur Metaphysik führen müßten. Führen sie hier nur einen wissenschaftlichen Beweis für die Berechtigung eines gegenwärtig weit verbreiteten Gefühles, so weichen sie in der Bestimmung des Wesens der Metaphysik weit ab von den Meinungen des Tages. Gegenüber allen schwärmerischen, gefühlsseligen und mystizisierenden Bestrebungen halten sie mit bewunderungswürdiger Kraft an dem wissenschaftlichen Charakter der Metaphysik fest, die sie dann näher als Wissenschaft vom Sein bestimmen. Was sie so an Popularität verlieren, gewinnen sie an Niveau. Sie haben von Aristoteles und Thomas eine Seinswissenschaft von erstaunlicher Geschlossenheit und Tiefe übernommen. (Interessenten für diese Dinge würde ich empfehlen, einmal die treffliche Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik von Lasson zu lesen.) Sie haben die unvergänglichen Grundprinzipien dieser Metaphysik, welche lange Zeit verschüttet lagen, wieder zu Ehren gebracht. Jetzt arbeiten sie daran, sie mit den Ergebnissen der Einzelwissenschaften in Beziehungen zu setzen, sie ihres alten Gewandes zu entkleiden und ihre Darstellung und Ausgestaltung moderner Denk- und Empfindungsweise anzupassen. In diesem Sinne bedeutet die Neuscholastik die größte Hoffnung, welche wir gegenwärtig überhaupt haben. Von den Produkten der Stubengelehrsamkeit wird sich ihre Metaphysik dadurch unterscheiden, daß sie von dem lebendigen Zusammenhange einer großen Gemeinschaft getragen wird; von den rhapsodischen Ergüssen der Popularphilosophie durch die Anwendung einer streng wissenschaftlichen Methode; und endlich von der Willkürlichkeit der Systeme vereinzelt bleibender Denker durch die Bewährung in einem mehr als zweitausendjährigen Traditionszusammenhange.

Religiöse Ausklärung

Ein Wort für die Weihnachtszeit. Von Raimund Eberhard

Vor mir liegt eine Serie „volkstümlicher Freidenkerschriften" von Georg Kramer, Dr. phil., 1920, Selbstverlag, Düsseldorf[1]). Es sind nach dem Verzeichnis auf der Rückseite der Hefte bis jetzt 30 Hefte, von denen ich einige Titel willkürlich herausgreife, so: „Warum glauben wir nicht?" (1), „Babel — Bibel" (2), „Die Geburt des Jesus — Wahrheit

[1]) In neuer Auflage erschienen 1924. E. Oldenburg-Verlag, Leipzig.

oder Dichtung?" (3), „Gibt es einen Gott?" (4), „Gibt es eine Seele?" (5), „Glaube oder Vernunft" (7), „Haeckels Weltanschauung" (8), „Ist das Gewissen Gottes Stimme?" (10), „Die Sünden der Päpste" (11), „Die Unwahrheit in der Bibel" (13), „Die Sünden des Bibelgottes" (14), „Ist Jesus gekreuzigt worden?" (16), „Ist Jesus auferstanden?" (17), „Von der Zelle zum Säugetier" (22), „Wie sind die Menschen entstanden?" (24), „Mensch und Affe" (25), „Die Religion der Vernunft" (27), „Kann es eine (ewige) Verdammnis geben?" (28), „Fünf Trauerreden" (30). Es sind alles schmale, dünne Hefte, auf schlechtem Papier gedruckt, sie kosten nur einige Pfennige, und sind also auf Massenverbreitung berechnet, und werden auch offenbar in Massen im deutschen Volk verbreitet. Denn z. B. auf dem Exemplar des vor mir liegenden Heftes Nr. 3, auf das ich näher eingehen werde, steht vermerkt: „16. bis 20. Tausend." Ich bemerke nun gleich im voraus, daß es mir bei dem Problem der religiösen Aufklärung, die in Wahrheit eine Ausklärung ist, keineswegs speziell auf die angeführten Schriften ankommt, sie sind vielmehr nur Beispiele für eine ganze Flutwelle populär auf- und ausklärerischer Schriften, mit denen unser Volk überschwemmt wird, und ich rechne hierher z. B. auch Büchners „Kraft und Stoff" und Haeckels „Welträtsel", welch letztere sich trotz ihres wissenschaftlichen Anstriches und ihrer ungezählten Fremdwörter in Wahrheit um nichts über jene Schriften von Kramer erheben, es sei nur an den „faulen Witz" — ich habe für die gänzliche Verständnis- und Ehrfurchtslosigkeit keinen andern Ausdruck — von Gott als dem „gasförmigen Wirbeltier" erinnert. Auf derselben Stufe der Auf- und Ausklärung stehen u. a. auch zahlreiche Zeitungsartikel, die von einer großen Anzahl ultra-links stehender Zeitungen anläßlich der christlichen Feste gebracht werden, und die in ihrer Seichtheit einen religiösen Tiefstand ohnegleichen dartun.

Wenn ich dennoch auf die Kramerschen Hefte, und insonderheit auf das Heft Nr. 3: „Die Geburt des Jesus — Wahrheit oder Dichtung?" eingehe, so geschieht dies nicht um dieser Hefte selbst willen, sondern nur, weil sie typisch sind für die ganze auf- und ausklärerische Bewegung, die durch unser Volk geht.

Als Motto aber für das Folgende stelle ich ein Wort aus Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" her, das in der Tat auf die ganze Bewegung ein Schlaglicht wirft. Es heißt hier:

„Der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren wie mit jeder anderen, und wenn nur sein Sinn nicht gewaltsam unterdrückt, wenn nur nicht jede Gemeinschaft zwischen ihm und dem Universum gesperrt und verrammelt wird — dies sind eingestanden die beiden Elemente der

Religion —, so müßte sie sich auch in jedem unfehlbar auf seine eigene Art entwickeln; aber das ist eben, was leider von der ersten Kindheit an in so reichem Maße geschieht in unserer Zeit. Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt, und nun alles sich vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen, damit das Unendliche ihm soweit als möglich aus den Augen gerückt werde. Was hindert das Gedeihen der Religion? Nicht die Zweifler und Spötter; wenn diese auch gern den Willen mitteilen, keine Religion zu haben, so stört sie doch die Natur nicht, welche sie hervorbringen will; auch nicht die Sittenlosen, wie man meint; ihr Streben und Wirken ist einer ganz anderen Kraft entgegengesetzt als dieser; sondern die verständigen und praktischen Menschen; diese sind in dem jetzigen Zustande der Welt das Gegengewicht gegen die Religion, und ihr großes Übergewicht ist die Ursache, warum sie eine so dürftige und unbedeutende Rolle spielt. Von der zarten Kindheit an mißhandeln sie den Menschen und unterdrücken sein Streben nach Höherem." —

Man könnte in der Tat fast die ganze dritte Rede „Über die Bildung der Religion", aus der die angeführte Stelle stammt, herstellen, so getreu ist sie ein Abbild unserer Zeit. Heute wie damals sind Utilitarismus und Intellektualismus die Todfeinde aller Religion, und leider, leider sind auch vielfältig — nicht nur liberale, sondern auch orthodoxe — Geistliche derartig in einen Intellektualismus verrannt, daß unter ihren Händen das zarte Pflänzlein der Religion schier verkümmert. Die Orthodoxen stecken im Historizismus und Dogmatismus und die Liberalen im Naturalismus und Utilitarismus. In beiden Fällen wird das Unendliche, Unbedingte, Überzeitliche mit einiger Energie hinauskomplimentiert, und das Endliche, Bedingte, Zeitliche macht sich nun anmaßend breit. Indessen, da unsere Orthodoxen das Wunder stehen lassen, so weisen sie damit doch über das Naturbedingte und somit Endliche hinaus, und versperren dem ahnenden Gemüte den Weg zum tieferliegenden Sinn nicht ganz. Dies aber tun die religiösen Auf- und Ausklärer in geradezu radikaler Weise.

So wird z. B. in der volkstümlichen Freidenkerschrift: „Die Geburt des Jesus — Wahrheit oder Dichtung?" der Bericht des Evangeliums über die Geburt des Jesus an der Hand der Wissenschaft — vergleichende Religionswissenschaft, allgemeine Geschichtswissenschaft, Textkritik u. a. m. — vollständig zerpflückt und es heißt dann zum Schluß: „Was wissen wir von der Geburt Jesus, was dürfen wir als gewiß annehmen, so kann die Antwort sehr kurz lauten: Nichts; die ganze Geburtsgeschichte ist nicht Wahrheit, sondern — Dichtung!"[1])

[1]) Die Hervorhebungen stehen im Original.

Also damit, daß nichts von der Geburtsgeschichte vom Standpunkt positiver Wissenschaft aus gesehen, wahr, daß vielmehr alles Dichtung ist, ist für den Verfasser und ebenso für ungezählte „Verständige und praktische Menschen", diese Geschichte endgültig erledigt. Das Urteil „Dichtung" vernichtet ihren Wert in aller und jeder Hinsicht! —

Aber ist dem wirklich so? Ich sage nein, und abermals nein. Mit der Feststellung, daß es sich um eine Dichtung handelt, hört das Problem nicht auf, sondern fängt es erst an. Bekanntlich ist Goethes „Faust" auch eine Dichtung, aber ist mit der Feststellung dieser Tatsache der Wert, die Bedeutung, die Wahrheit des Faust vernichtet? Ich sage nochmals: Nein und abermals nein! In dieser Dichtung des Faust werden dem Menschengeiste Wahrheiten offenbart, tiefere Wahrheiten, als wie sie je ein noch so beglaubigter Bericht von einem einzelnen geschichtlichen Ereignis uns künden könnte. Im Faust handelt es sich um Wahrheit, im Geschichtsbericht um Wirklichkeit[1]) und es bedarf der Tiefenschau der inneren Augen, um aus der Schale der Wirklichkeit den Kern der Wahrheit herauszuschälen. Zum Auge des Leibes muß das Auge des Geistes sich hinzugesellen, um das in allem Sinnlichen, Zeitlichen, Bedingten, Irdischen sich offenbarende Unsinnliche, Ewige, Unbedingte, Himmlische zu erschauen. Ich denke, dies ist angesichts der Dichtung „Faust" doch ohne weiteres klar. Hier hat einer der größten Seher und Propheten der Menschheit die innere Wahrheit, die ihm aus der Erfahrung eines langen, ihn durch alle Himmel und Höllen führenden Lebens hervorgewachsen ist, in einer dem Menschengeiste angemessenen — und darum schönen — Form verkündet und damit ungezählte Seelen zu Licht und Klarheit geführt und die Sonne der Wahrheit in ihnen entzündet. —

Indessen man braucht gar nicht zu den höchsten Meisterwerken der Menschheit zu greifen. Enthält nicht jedes Märchen — etwa eins der Volksmärchen der Gebrüder Grimm — tiefste Wahrheit? Wäre dem nicht so, wie könnte es die kindliche Seele zu den seligsten Entzückungen hinreißen, und also sie nähren und helfen, daß sie sich entfaltet und zu immer schönerer Schönheit und reicherem Reichtum aufblüht! Und gilt dies nicht auch von jedem kleinen Gedicht, in dem nach dem schönen Vers der Ebner-Eschenbach „eine ganze Seele" liegt? Ja, es gibt seelische Wahrheiten, geistige Klarheiten, wie sie kein noch so beglaubigter ge-

[1]) Diese Entgegensetzung von „Wahrheit" und „Wirklichkeit" dürfte zu Mißverständnissen leicht Anlaß bieten. Indem ein Geschichtsbericht beansprucht, „Wirklichkeit" getreu wiederzugeben, erhebt auch er Anspruch auf „Wahrheit". Der gen. Dichtung kann natürlich auch „Wahrheit" zugesprochen werden, aber ihr Gegenstand ist nicht sowohl die Wirklichkeit, sondern das Wesen der Menschen oder eines Menschentypus, (z. B. einzelne bestimmte Menschen).

schichtlicher Bericht als solcher uns nahe bringen kann. Und Fichte hat durchaus recht, wenn er in der Sprache der Philosophen sagt: „Nicht das Historische, sondern das Metaphysische macht selig", d. h. nicht das einmalige zeitgeschichtlich-bedingte Ereignis als solches; sondern der in ihm sich offenbarende ewige Sinn, dessen das ahnende Gemüt immer von neuem wieder in sich gewiß werden muß. — „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis." —

Und nun zur Geschichte der Geburt Jesu, wie sie in den Evangelien vorliegt. Ich bekenne hier nun von vornherein, daß ich das unbedingte Recht der wissenschaftlichen Kritik an den Evangelien — in textkritischer, geschichtlicher u. a. m. Hinsicht — vollauf anerkenne. Die Kritik hat das Recht und die Pflicht, auch diese „heiligen" Urkunden zu untersuchen. Walte die Wissenschaft auch hier ihres Amtes an der Menschheit, und, wenn sie dies tut, nicht mit dogmatischen Scheuklappen, sondern in Demut, sich der Grenzen und Bedingtheit alles Wissens und Erkennens bewußt, und in Ehrfurcht vor der nachtschwarzen Tiefe dessen, was wir nicht wissen, ja nach der Endlichkeit und Bedingtheit unseres Verstandes nicht wissen können, so wird — sage ich — die Wissenschaft auch Segen für die Menschheit zeitigen, und diese auf ihrem unendlichen Wege durch die Zeit hinauf und vorwärts führen. Denn es gibt neben dem Wissen ein anderes Organ, mit dem wir in alle Tiefen und alle Höhen reichen, mit dem wir auch in die Tiefen der Gottheit tasten: es ist das Erleben, das Innewerden: philosophisch ausgedrückt: die Intuition, und religiös ausgedrückt: die Offenbarung. Hier heißt es: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Oder mit dem ewig-schönen Goethe-Vers: „In unsers Busens Reine wohnt ein Streben — Sich einem Bessern, Reinen, Unbekannten — Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben — Enträtselnd sich den Ewig-Ungenannten: Wir heißen's Fromm-Sein."

Und nun, welch ein seelisches Erlebnis liegt dieser — wie hier unterstellt — Evangelien-Dichtung von der Geburt Jesu zugrunde? — Ich verzichte hier auf alle wissenschaftliche Kritik an der besprochenen Kramerschen Schrift, mag sie auch noch so sehr dazu auffordern, ich unterstelle vielmehr: es ist unwiderleglich bewiesen: Die Erzählung der Evangelien ist Dichtung. Nun: es muß doch irgendein Seelenzustand vorhanden sein bei denen, aus deren Innern diese Dichtung hervorgewachsen ist, wie ja auch bei Goethe ein ganz besonderer Seelenzustand vorhanden gewesen ist, aus dem seine Faust-Dichtung hervorgewachsen ist. Und umgekehrt, wie die begeisterte Aufnahme des Faust in der ganzen Welt beweist, daß das, in Faust Gestalt gewonnene seelische Erlebnis Goethes, ein gleiches seelisches Erleben in ungezählten Seelen auf den ganzen Erdball zu entzünden vermag, — sie alle finden in Faust die Erfüllung ihres

Ahnens und Sehnens und die Antwort auf die dunklen Fragen ihres Herzens: also — sage ich — beweist die Aufnahme dieser Evangelien-Dichtung auf dem ganzen Erdball durch nun bald 2000 Jahre, daß ihr das Sehnen, Suchen, Ahnen und Hoffen ungezählter Geschlechter von Menschen entgegenkommt, daß an dem der Evangelien-Dichtung zugrunde liegenden seelischen Erlebnis sich ihrer aller seelisches Erlebnis entzündet, und daß somit in den Seelen jener „Dichtenden", und in den Seelen all derer, die die „Dichtung" aufgenommen haben, gleiche Vorbedingungen sind, aus denen das seelische Erlebnis hervorwächst, das in jener „Dichtung" Gestalt gewonnen hat. Und hat nicht gerade die deutsche Seele in all ihrer Innigkeit, in ihrer Gemüts- und Glaubenskraft sich selbst in dieser einfältigen Geburtsgeschichte wieder gefunden? Das deutsche Gemüt, von ihr berührt, bricht hervor in ungezählten Liedern, Gesängen, Oratorien, Legenden, in Musikstücken und Gemälden, in frommen Gebräuchen und in der ganzen Seligkeit des Weihnachtsfestes. Ein schier unerhörter seelischer Reichtum ist es, den diese schlichte Geschichte aus der deutschen Seele hervorzaubert, und so ist es nicht nur bei uns, sondern so ist bei allen Völkern, zu denen das Christentum gedrungen ist. Und wo ist auch heute in dieser entgötterten Zeit nur eine kindliche Seele, die nicht der Zauber der Weihnachtszeit mit den seligsten Entzückungen, den wonnevollsten Ahnungen erfüllt, wo ist in dieser liebeleeren Zeit nur die Seele eines Voll-Erwachsenen, in der nicht um die Weihnachtszeit ein leises Singen und Klingen anhebt; ein Wispern und Flüstern, ein Sehnen und Ahnen, also daß der nüchterne Verstand für eine Weile in den Winkel gestellt wird, und die Klugheit und Schlauheit und Pfiffigkeit durch ein warmes Gefühl der Liebe und des guten Willens für eine Weile entthront werden.

Nun ich sage: eine Dichtung, die seelische Wirkungen von so ungeheuren Ausmaßen gezeitigt hat, muß hervorgewachsen sein aus einem seelischen Erlebnis von ganz ungeheurem Ausmaß. Und welches war dies seelische Erlebnis? Nun, ich weiß darauf keine andere Antwort, als den schlichten Vers Martin Luthers:

„Das ew'ge Licht geht da herein,
Gibt der Welt einen neuen Schein,
Es leucht't wohl mitten in der Nacht
Und uns des Lichtes Kinder macht.
Kyrie-Eleis!"

Das Ewige tritt nun in die Zeit und erfüllt sie mit himmlischem Lichte. Nun sieht das Auge den Himmel offen, und die Klarheit aller Klarheiten leuchtet durch die Nacht. Nun künden die himmlischen Heerscharen die Ehre Gottes, und den Menschen guten Willens Heil und Frieden. Nun kommen die Weisen aus dem Morgenlande — sie, die Sehnenden,

Suchenden und Heil-Verlangenden, und beten an. Sie haben ja den Stern gesehen und der Stern steht still über dem Stall in Bethlehem, wo — Wunder über Wunder — in der Krippe ein Kindlein liegt, aus dessen klaren Augen Himmelslicht leuchtet zum Zeichen dessen, daß in ihm das ewige Licht erschienen ist und durch ihn alles Sehnen, Hoffen und Harren des Menschenherzens erfüllt werden soll. Und da nahen sich die Stillen im Lande, eine Hannah und ein Simeon und preisen angesichts des Kindes Gott, und loben und anbeten: „Herr, nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren, wie du gesagt hast: denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen." — Und nun ist die Seele so hell, so froh, so voll von ihrer seligen Gewißheit, daß es aus ihr mit Jubelklängen hervorbricht und sie nun die Welt voller Wunder sieht, und das Wunderbarste schier nicht wunderbar genug ist, um die eine unaussprechliche Gewißheit — die Fleischwerdung des Göttlichen im Menschen — Ausdruck zu verleihen. Der alltägliche und doch so wunderbare und unendlich-geheimnisvolle Vorgang der Begattung von Mann und Weib reicht nun nicht aus, um das Wunder zu erklären. Er, der Heilige und Gerechte — anders kann es das Herz nicht fassen — muß von einer Jungfrau geboren sein, die der Heilige Geist selbst überschattet hat. Und so dichtet und träumt es in den von Jesu Lichtgestalt ergriffenen Seelen, und so raunt und flüstert es ehrfürchtig scheu und doch mit unbeschreiblicher Freude, und all dies Dichten und Träumen und Flüstern und Raunen kristallisiert sich zu dem, was wir jetzt als Geburtsgeschichte Jesu in den Evangelien lesen. Und nun hebt überall da, wo diese wunderbare Geschichte in Seelen hineinklingt, wiederum ein Klingen und Singen an, ein Dichten und Träumen, ein Flüstern und Raunen: überall spürt die ihres göttlichen Ursprungs und Ziels gewiß werdende Menschenseele in der lieblichen Einfalt dieser Geschichte die Offenbarung der einen unaussprechlichen Wahrheit: „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohns vom Vater voller Gnade und Wahrheit."

Nun also, wenn diese Geburtsgeschichte von Anfang bis zum Ende Dichtung wäre: was macht's? Die beseligende Gotteserfahrung, das überwältigende Gotteserlebnis, woraus sie hervorgewachsen ist, bleibt unumstößlich als Tatsache bestehen; und in der Tat hat diese Gotteserfahrung, dies Gotteserlebnis in dieser schlichten Geschichte — dieser Dichtung — einen Ausdruck gefunden, wie er lichter, klarer und schöner nicht hätte sein können. Denn von diesem unaussprechlichen Innenerlebnis in all seiner Seeligkeit und Erschütterung: kann man davon anders sprechen als in Bildern und Gleichnissen? Die Religion ist keine Philosophie; sie arbeitet nicht mit dürren Begriffen und nüchternen Gedanken, sondern sie wächst hervor aus der Feuergeburt der Seele und

sucht ihren Ausdruck in Formen, die denen nahe verwandt sind, in denen das innere Schauen des Dichters und Künstlers sich ausdrückt, so daß Kunst und Religion auf den frühen Stufen der Menschheitsentwicklung überhaupt zusammenfallen. In der Tat, das Unsinnliche, um das es sich in dem religiösen Erlebnis handelt, läßt sich immer nur annäherungsweise ausdrücken in Bildern und Gleichnissen, die aus dem Sinnlichen genommen auf das Unsinnliche hindeuten. Und dies gilt nicht nur auf religiösem Gebiet, sondern von allem Geistigen. Immer bedarf es des Bildes aus der Sinnenwelt, um das Unsinnlich-Geistige mitteilbar zu machen, wie denn auch unser ganzes Geistesleben von Bildern durchwoben ist, deren Bild-Charakter uns vielfältig gar nicht mehr zum Bewußtsein kommt. Und so lebt die Religion geradezu in Symbolen, in Sinnbildern, die sich nicht an den Verstand, sondern an die Schauenskraft, das warme, lebendige Gefühl, das tiefste Sehnen und Ahnen des Menschenherzens wenden, und deren Sinn sich ein jeder in seines „Busens Reine" enträseln und deuten muß. — Was aber die Einfältigkeit und Kindlichkeit der Geburtsgeschichte anlangt, so wird es immer so bleiben, daß das von Gott ergriffene Gemüt von seinen inneren Gesichten, Entzückungen und Ahnungen nur lallen und stammeln kann, und es wird sich daher immer entweder der Sprache und Ausdrucksweise des Kindes — vergleiche die Geburtsgeschichte — oder der des Trunkenen angleichen. —

Indessen „die Wut des Verstehens" der „verständigen und praktischen Menschen" läßt den Sinn gar nicht aufkommen, wie Schleiermacher nur zu Recht bemerkt. Dichtung = Märchen für Kinder und Schwärmer oder Phantasie eines Trunkenen: damit ist alles gesagt und das Urteil gesprochen! Nun, ich sage nochmals: diese verständigen und praktischen Menschen sind die Verderber aller Religion, und damit des kostbarsten und edelsten Schatzes, den die Menschheit hat. Nur die Religion kann die furchtbaren Schäden unserer Zeit, die entsetzlichen Wunden der Menschheit wieder heilen, die Religion, sie, die die heimatlos und wurzellocker gewordene Seele wieder in die Heimat führt und in den Mutterboden des Göttlichen einwurzelt, so daß sie neue Lebensluft atmet, Lebenssäfte zieht, und über sich Lebenslicht aufleuchten sieht, also ihres ewigen Ursprungs und Ziels, ihres ewigen Wertes, ihrer göttlichen Bestimmung gewiß werdend. Die Religion, das Lebensblut, durch das eine Summe von Einzelmenschen wieder zu einer Gemeinschaft, einem Leibe vereinigt wird, sie der Mutterboden, die die aufgerissenen Schützengräben zwischen Völkern, Volksschichten, Einzelnen wieder ausfüllt, sie das Morgenrot, das nach langer, banger, dunkler Nacht aufglänzt, sie der befruchtende Regen, der das verschmachtende Erdreich wieder tränkt, sie die belebende Sonnenwärme, die das Eis des

Hasses schmilzt und alle Keime des Guten sprießen läßt, sie der Adelsstempel des Göttlichen an der Stirn und im Herzen des Menschen. —

So nun wohl negative Kritik, von der allein unsere Auf- und Ausklärer leben, und vor der sich auch unsere Kirchen nicht mehr ängstlich verschließen dürfen; aber daneben positive Kritik, die gegenüber der „Wut des Verstehens" den „Sinn" aufweist und aus der zeitlichbedingten, vielleicht unzulänglichen Form den ewigen Inhalt, aus der Schale den Kern herausschält. Nicht Auf- und Ausklärung, sondern Verinnerlichung, Vertiefung, Beseelung, Belebung des inwendigen Menschen. Darauf kommt es an. Und nun stehe hier zum Schluß folgendes schöne Wort aus Schleiermachers Reden über die Religion, das ich — wie auch er es einst getan — allen Auf- und Ausklärern ins Gesicht schleudere:

„Ich lade euch ein, jeden Glauben zu betrachten, zu dem sich Menschen bekannt haben, jede Religion, die ihr durch einen bestimmten Namen und Charakter bezeichnet, und die vielleicht nun längst ausgeartet ist in einen Kodex leerer Gebräuche, in ein System abstrakter Begriffe und Theorien, und wenn ihr sie an ihrer Quelle und ihren ursprünglichen Bestandteilen nach untersucht, so werdet ihr finden, daß alle die Schlacken einst glühende Ergießungen des inneren Feuers waren, das in allen Religionen enthalten ist, mehr oder minder von dem wahren Wesen derselben, wie ich es euch dargestellt habe; daß jede eine von den besonderen Gestalten war, welche die ewige unendliche Religion unter endlichen, beschränkten Wesen notwendig machen mußte ... Ihr werdet finden, daß gerade die positiven Religionen die bestimmten Gestalten sind, unter denen die unendliche Religion sich im Endlichen darstellt... ja werdet finden, daß in jenem allein eine wahre Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist, und daß sie — ihrem Wesen nach — der Freiheit ihrer Bekenner dann gar keinen Abbruch tun." —

Darauf aber kommt es nun vor allem an, daß die Konfessionen sich über allen Formalismus und engem, starrem Dogmatismus wieder auf den Sinn aller Religion besinnen und also zu neuer Lebenskraft erstehen; denn es gilt auch hier: „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit."

Gott

Tausend, abertausend Mal
Litt Gott im Tier, um Mensch zu werden.
Und litt im Menschen ungezählt,
Um Geist und Ewigkeit zu sein.

Anna Brennecke-Capellen.

Zur Einführung in die Philosophie

IV. Zur Wertphilosophie:

Die Frage der „absoluten“ oder „objektiven“ Werte

Wenn man ausgeht von der Erwägung, daß Wert stets Wert für jemand (ein Subjekt) sei (vgl. Febr.-Heft S. 54), so stellt sich der Wert als ein Relationsbegriff dar. Abzulehnen wäre dann die Rede von absoluten (d. h. von jeder Beziehung „losgelösten“) Werten, die gleichsam „Werte an sich“ (objektive Werte), nämlich „Werte für niemand“ wären.

Indessen, auch wenn man an dieser Voraussetzung vom relativen Charakter der Werte festhält, so kann man doch unter bestimmten Gesichtspunkten von „absoluten“ oder „objektiven“ Werten reden. Diese Ausdrücke könnten bedeuten: 1. Wert für jedermann, also „allgemeingültige“ Werte. Im Unterschied davon wären „relative“ oder „subjektive“ Werte solche, die nur in Beziehung (Relation) zu Subjekten bestimmter Beschaffenheit wertvoll wären. Man denke an den sog. „Liebhaberwert“. Es bleibt also durchaus möglich, d. h. sinnvoll, daß man z. B. die sittlichen Werte als allgemeingültige und insofern als „absolute“ oder „objektive“ Werte erlebt und vertritt. 2. „Absoluten“ (oder „objektiven“) Wert können wir sinnvoll auch dem beilegen, was wir um seiner selbst willen schätzen wie Sittlichkeit, Schönheit, Wahrheitserkenntnis usw. „Relativen“ Wert hat im Unterschied dazu das, was wir nur um eines anderen (z. B. eines absoluten Wertes) willen schätzen, weil es uns etwa als Mittel für Erreichung eines wertvollen Zweckes nützlich ist.

Mit der Steigerung der Zivilisation pflegt die Schätzung des „Nützlichen“, also dessen, was nur als Mittel für anderes Wert hat, immer mehr in den Vordergrund sich zu drängen. Man denke an die allgemeine und hochgesteigerte Schätzung des Geldes, der Technik und jedes technischen Fortschritts! Das kann soweit gehen, daß das Nützliche als absoluter, ja als oberster absoluter Wert gilt und daß darüber die echten absoluten Werte in den Hintergrund treten. Bei feiner und tiefer Fühlenden erzeugt solche Verirrung der Wertschätzung aber doch den Eindruck der Sinnlosigkeit menschlichen Tuns und Treibens.

Aussprache

I. Seelennot (Zwei Briefe und eine Antwort)

...Glauben Sie mir, mein lieber, verehrter Herr Professor, die Erörterung über die Möglichkeiten einer Metaphysik wirkt mächtig in mir nach. Wenn auch anscheinend meine Beschäftigungen der letzten Zeit, äußerlich gesehen, auf ganz anderen Problemstellungen lagen, loskommen von metaphysischen Fragestellungen konnte ich zu keiner Zeit. Und nun möchte ich vornherein ehrlich gestehen, lieber Herr Professor Messer, Metaphysik begründen zu wollen, meine Gedanken als „kopernikanische Wendung“ anzusehen, liegt mir vollständig ferne! Nur würde es mich überaus glücklich machen, wenn Sie, sollte einmal eine freie Mußestunde sich ermöglichen lassen, mir die Schwierigkeiten klarmachen wollten, die sich der radikalen Wendung entgegenstellen, die ich als „Weltanschauung der Zukunft“ als einzig möglich erachte. Darf ich nochmals meine These, wenn man so sagen kann, kurz skizzieren?

Die Geschichte des menschlichen Geistes, die Tragödie der Selbstbesinnung des Menschen auf sich, die Frage nach dem Grund allen Seins, bewegte sich seit den Jahrtausenden ihres Bestehens — kurz zusammengedrängt auf der versuchten Beweisführung.

1. Es gibt einen Urgrund, ein absolut Seiendes; es muß, wenn es das Ens a se (ein aus sich Seiendes) sein soll, bestimmtes Sosein besitzen. Dieses absolute Wesen wird irgendwie von den Menschen erkannt, es offenbart sich ihnen, verlangt bestimmtes In-Beziehung-Setzen zu sich = Ausgangspunkt für alle dogmatische Fixierung der Priestermagie zur sogenannten Religion.

2. Jede Erkenntnismöglichkeit eines etwa seienden Urgrundes wird abgelehnt. Endliches Sein kann nicht zur Erkenntnis unendlichen Seins gelangen, kann nur innerhalb der Grenzen der Erfahrung Wissen gewinnen.

3. Es gibt kein Ens a se; alles Sein unterliegt so oder anders geartetem Naturnotwendigen, diesen und jenen chemischen, physiologisch-biologischen Prozessen usf.

Mögen die Modifikationen noch so zahlreich sein, irgendwie lassen sie sich einer dieser Grundvoraussetzungen einordnen. —

Wohin aber ist die Menschheit damit gekommen? Wo stehen wir heute? Geschmiedet an die Maschine und gefoltert von ihr; zerrissen und zerfleischt von den Ideologien der Heilande und Pfuscher an unserer zerflatternden Seele. Fluchen und höhnen die Gegenwart, betteln und jammern nach der Vergangenheit Paradiesestagen — feige wenden wir uns ab vor drohender Zukunft und — drohend klatscht über der verängstigten Menschheit die Peitsche ...., ob kirchliche, ob die der Parteien oder des Mammons, sei es die Peitsche des Sexus oder die des Asketen.

Und Kirchen wachsen wie der Sand am Meere — Tausende verhungern im Schatten dieser Kolosse!

Gott oder Götter — sitzen auf goldenen Thronen —, wer vermißt sich, ihnen zu nahen!

Warum fragt der Mensch nur immer: Wer ist über mir, wer ist hinter mir? Nach allen Dingen greift er frevelnd; überallhin bringt der Klopfhammer seiner verirrten Machtraserei — auf die einfachste Frage, auf die dringlichste seines Daseins verfällt er — ehrlich! — nie! Was er ist, wie er ist, vor dieser Frage macht er erschrocken Halt! Weihrauch streut er seinen Göttern, daß sie in seine Macht geraten, daß er sie sich verpflichtet, daß sie ihm keine Schlinge werfen bei seinem Raubzuge der Gemeinheit! Fein säuberlich werden die Kompetenzen abgesteckt, die Grenzen gezogen, zwischen denen man sich bewegt! — In donnerndem Falle wird dieses Wucherergezücht von seinem eigenen „Hauptbuche" zerschmettert! — —

Moral? Sittlichkeit? Die Gebeine ungezählter Millionen liegen vom Kriege her gebrochen, geschunden, verscharrt: Gott will es! war immer Losung — oder die Götzen?

Mensch ist ein Werden! Wir sind keine Menschen, heute weniger denn je! Soweit haben wir „Tiere" es gebracht, daß wir vorne, ganz vorne beginnen müssen und schwirrten auch tausende Raketenungeheuer durch den Kosmos! Und wenn wir beginnen, so beginnen wir ganz! Reißen wir endlich die bunten Fetzen, mit denen wir seit Jahrtausenden unsere „Tierheit" beschönigten, herunter und besinnen wir uns auf unser Sosein! In uns ist vereinigt in wundersamem Wechselspiel des Kosmos rätselvolles Fluten und Werden. Was Jahrmillionen ungeahnten Geschehens unser Weltall gestalten, im Mikrokosmos des Lebewesens „Mensch" ist potentialiter dieselbe Rhythmik und Melodie! Und dieses Wesen soll erst „Mensch" werden, ohne Hinsicht auf etwas außer ihm oder neben ihm. Als Soseins-Erkenner, als Werteerstrebender, als sich selbst Verwirklichender wird sein kleines, einziges Sein zum Göttlichen. Einsam und kalt steht dieses Menschwerden; kein warmer, sonniger Hauch des Vaterhauses in lichten Höhen grüßt aus ewigen Fernen! In unserem Sein, durch unser Werden wird das, was man „Gott" nannte, verwirklicht. Nehmen wir nur mutig dieses Zerrbild, das in uns seit Jahrtausenden vorgegaukelt, von der Menschheit weg; wir muten ihr viel, alles zu!

„Im Namen Gottes!" stand bis heute, steht noch lange, allzu lange das wahnwitzige Kampfgeschrei verirrter Menschenbestien.

Nehmen wir endlich dem Volke die sogenannte Religion! Das Volk verliert nicht dadurch den Halt; nur die Pfaffen den Wind aus ihren Segeln! Es ist Zeit, allerhöchste Zeit! Der Mensch, der weiß, daß sein ganzes Werdeziel von der kurzen Spanne Zeit dieses Erdenlebens umgrenzt wird, der Mensch bekommt zu seinem Mitmenschen eine Einstellung, die zum allermindesten — nicht das Gesicht trägt, wie bis heute! Kinder ohne Religion aufwachsen lassen! — Ich höre das rasende Gebrüll der Fakultäten! Statt der Ammenschlafliedchen und dummen Heldenverlogenheiten wüßte ich einen Spruch, der sich trefflich als Lebensziel anhörte: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!" Also versuche ich's zu werden! — Und ich höre toben: Die gesellschaftlichen Verhältnisse zerbrechen, wenn die Masse die

Religion über Bord wirft, ist Zucht und Ordnung dahin! Wenn aber oberster Grundsatz wird: Ich bin verantwortlich für das Ganze meines Volkes, wenn ich dies oder jenes tue, darf der oder jener das gleiche! Wenn der Einzelne weiß, daß umgekehrt das Ganze für jeden Einzelnen verantwortlich wird! Freilich, ein Paradies wird diese Umkehrung niemals herbeiführen! Wer aber sehnt sich nach dem Paradiese? Streben und sehnen bedeutet Mensch sein! Ruhe und Beschaulichkeit ist Drohnenart. —

Mein sehr verehrter Herr Professor! Sie werden über meine obskuren Gedankengänge wohl den Kopf schütteln. Mit Recht, ich weiß es! Und es würde mir ja eine große Freude bereiten, wenn Sie mir recht gründlich zusetzten! Ich weiß, welchem Geschrei man sich aussetzte, wenn man der Menschheit die Binde von den Augen reißen wollte! Wir befinden uns ja in der tödlichen Umklammerung, in Ketten, die wir uns seit Jahrhunderten selbst schmiedeten! Und ob wir uns befreien werden, ob wir „Menschen werden", wer kann es sagen? Und dennoch! Wäre es nicht endlich an der Zeit, daß wir den Alpdruck von der Menschheit lösen, der auf ihr lastet seit Urzeit: Das furchtbare Druckgefühl der Jenseitstheoreme, die zu der wahnwitzigen Unredlichkeit im intimen und sozialen Sein der Menschheit führten? Oder aber soll sie erst sich zur Vernichtung zerfleischen, soll sie noch Furchtbareres kosten müssen als je geschah? Wer wüßte Rat? —

Fastnacht 1929.

Tills klingende Schellen tönen im Land! Erträglich, sofern sie des Gauklers Weisheit und Wissen uns kündeten! Am Rande des Chaos aber erbärmliches Gebaren verirrter Menschlein, die unwürdig sind gewaltiger Zeiten!

Inmitten der Narrheit „teutscher" Genossen mahnt mich eine liebe Pflicht an einen Gedenktag, den ich still mitfeiern möchte mit Ihnen, meinem väterlichen Freunde und weisen Führer...

Es ist schon einige Zeit verstrichen, seit ich Ihnen einen Gruß sandte, verehrter Herr Professor. Über meinen letzten Brief über meine metaphysischen Gedanken werden Sie wohl sicherlich gelächelt haben. Ich kann mir's ganz gut denken; abstrus genug sind die Ansichten ja, ich weiß es! Aber ich kann mir nicht helfen, ich glaube, alle anderen Hypothesen sind es genau so! Warum also sollen wir es nicht mal versuchen, alle diese Thesen, ob dogmatische, ob theoretische, fallen zu lassen und leben von des Menschen Gnaden um des Menschwerdens willen! — werden wir nicht besser damit auskommen als das, was uns die theo-kratische Vergangenheit gebracht hat? Freilich, die Zeichen der Zeit stehen kontradiktorisch diesen Anschauungen gegenüber! Und wollte ich, im Jubiläumsjahre Lessings mit meinem Namen den „Frevel" veröffentlichen — es wär' um mich geschehen!

Als „Zeichen der Zeit" sei hier folgendes erwähnt: Die katholische Zeitschrift „Semaine Religieuse" vom 5. März 1927 berichtete, der Jesuitenpater Antonio Oldra habe Ende Januar 1927 in Turin in der Kirche der hl. Märtyrer eine Rede gehalten, worin er nicht nur die Anwendung der Todesstrafe für Ketzer im Mittelalter gerechtfertigt, sondern auch die Wiedereinführung dieser Praxis für die Gegenwart gefordert habe. (Nach Jos. Wittig, Höregott, ein Buch vom Geist und vom Glauben. Gotha, Klotz, 1929, S. 346.)

Portae inferi non praevalebunt... Fascio und das Imperium Romanum Papale liegen sich gerührt in den Armen! Wir armen Toren! Derweil aber grollen unterirdische Gewalten immer vernehmlicher! Ich weiß nicht, der Gedanke verläßt mich nicht, aber ich glaube immer mehr, daß unsere Zeit derjenigen des Vorabends der Völkerwanderung gleicht. Wenn die Rassen marschieren — armes Europa! Das Spiel wird ernst; nur wird es grauenvoller werden als je die Welt gesehen! Was sich heute Menschheit nennt, ist reif zum Absterben. Der Primitivismus des anbrechenden Zeitalters hat nicht Raum für die Fellachen unserer Tage. Das Weltbild von morgen können wir nicht mehr schauen, vielleicht ahnen! Doch zur Resignation ist keine Zeit! Helfen wir mutig, das Alte zu stürzen, seien wir mutig genug, der Zukunft zu dienen, die wir nicht mehr schauen. Vielleicht, daß uns ihre Morgenröte grüßt!

Seien Sie mir gewogen, zürnen Sie nicht, Herr Professor,

Ihrem N. N.

Mein lieber Herr R.!

Ihr Brief ist der leidenschaftliche Aufschrei eines jugendlichen Menschen, der in seiner Entwicklung stärkste Hemmungen durch eine Macht erfahren hat, die unter dem Namen „Religion" und „Kirche" Sie für sich beanspruchte. Wieviel an dieser Macht nicht Religion war, lautere, selbstlose Herzensfrömmigkeit, wieweit nur äußerliches Getue: „Afterreligion" und kirchlicher Machtanspruch, das kann ich natürlich nicht entscheiden. Aber Sie müssen sich doch die Frage vorlegen, ob Sie nicht Ihre eigenen — vielleicht wirklich recht ungünstigen — Erfahrungen mit Religion und Kirche zu rasch verallgemeinern, ob Sie nicht an diesen beiden nur die düsteren Seiten sehen. Wenn sie nicht andere, positiv wertvolle, hätten, wie wäre es da zu verstehen, daß Tausende und aber Tausende in tiefster Seele an ihrer Religion und ihrer Kirche hängen?

Freilich, mit Ihren eigenen Erfahrungen stehen Sie ja auch durchaus nicht allein. Und wenn ich Ihre so ehrlich gemeinten, aber vielleicht für manchen verletzend klingende Anklagen der Öffentlichkeit unterbreite, so sollten doch gerade auch die Freunde und Vertreter kirchlichen Christentums sich fragen, ob bei Ihnen nicht die Reaktion auf Mißstände herausbreche, die im Interesse echter Frömmigkeit beseitigt werden müßten!

In Ihrer Auffassung des religiösen Triebs begegnen Sie sich mit Leopold Ziegler, aus dessen neuestem Buch (s. u. S. 179) ich eine Stelle hersetze.

„Freuds und seiner Schule Ansicht, der Gott erledige sich heute eben darum, weil er als eine Übertragung (Projektion, Introjektion) eigenseelisch-unterschwelliger Triebfelder auf eine Fremdgestalt analytisch von uns durchschaut und entlarvt wird, ist ebenso abwegig wie etwa die Meinung des 18. Jahrhunderts, der Gott sei eine Erfindung der Pfaffen. Das goldene Körnlein Wahrheit in solchen und verwandten Auffassungen läßt sich zwanglos auf die Formel bringen, daß die primäre Gegebenheit von Religion und Religiösität nicht eigentlich der Gott sei, vielmehr der im Menschen .. aufsteigende Wunsch nach Selbstvergöttlichung [richtiger Selbstvervollkommnung], der sich allerdings — wunderlicher Umstand! — seine Erfüllung gleichsam von außen hin durch den zur Gestalt gewonnenen Gott verbürgen läßt — in diesem nicht ganz leicht zu entwirrenden Betracht traf Feuerbach wirklich ins Schwarze, wenn er den Gott tatsächlich als Wunschwesen bezeichnete."

Daß Sie Ihren Halt finden im Sittlichen, in dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit für sich und andere, darin fühle ich mich mit Ihnen völlig eins. Ebenso glaube auch ich zu beobachten, daß meine lieben Volksgenossen zumeist den Ernst unserer Lage sich gar nicht zum Bewußtsein bringen, ihm jedenfalls in ihrem Tun nicht Rechnung tragen. Darum müssen wir warnen, aber wir wollen nicht — bange machen.

Mit besten Grüßen und Wünschen

Ihr A. M.

II. Kirchenreform?

(Aus einem Brief an einen katholischen Geistlichen, der sein Amt niedergelegt hat, weil er manche Dogmen nicht mehr glauben konnte.)

„. . . Sie schreiben: ‚das Volk braucht die Kirche'. Wäre es da nicht besser, Sie blieben aus Liebe zu Ihren katholischen Volksgenossen in der Kirche und dienten in ihr Ihrem Volke.

Freilich verstehe ich nur zu gut Ihre Bedenken gegen die Dogmen. Sie werden sicher von gar manchen geteilt. Ich sehe da eigentlich keinen Ausweg, als daß in steigendem Maße katholische Geistliche, die innere Klarheit und den Mut finden, von den Dogmen eben nur das festzuhalten, was sie mit innerer Wahrhaftigkeit bejahen können und was ihr religiös-sittliches Innenleben befruchtet. . ."

Verehrter Herr Professor!

Herzlichen Dank für Ihre freundlichen Zeilen! Aber ich glaube nicht, daß der Weg gangbar ist. Der Mann, der sich innerlich von der zur Zeit die Kirche beherrschenden Schulmeinung frei macht, verfällt damit einer fürchterlichen Vereinsamung. Ich sehe das an Professor . . . in B., an den Sie sich vielleicht von H. her noch erinnern. Er ist beargwöhnt von der Kirchenbehörde, von seinen Amtsbrüdern gemieden wie die Pest. Nun hat er wenigstens noch ein Heim, seine hochgebildete Schwester führt ihm

den Haushalt. Aber stellen Sie sich vor, er hätte eine Suppen-kochende Bauerntrampel oder alte Betschwester neben sich — nein, nein, ein solches Leben wäre zum Verrücktwerden oder zum — Saufen! Ich habe in Amerika gelernt, was es heißt, ohne Unterschied von Politik und Konfession mit Menschen zu verkehren, ich möchte die Menschen neben mir nicht mehr missen. Zudem, bei der Kirche ist gar nichts zu ändern. Da gilt: sit ut est, aut non sit! Nicht das Evangelium ist für das Regiment maßgebend, sondern das Kirchenrecht. Amtliche Funktion — nicht innerer Beruf!

Besprechungen

von Brandenstein, Béla. Grundlegung der Philosophie, 3. Band, 1. Buch. Metaphysik. Halle, Niemeyer, 1927. 629 S. Geh. 26,— Mk., geb. 28,— Mk. (Mit Unterstützung der „Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft" gedruckt!)

Dieser stattliche Band ist ein Teil eines riesenhaften Werkes, das über Gott, Welt und alle Dinge überhaupt „vernünftige" Gedanken entwickelt.

„Wo sind wir heute", ruft der Verfasser aus, „von der Gottkenntnis eines heiligen Augustinus oder heiligen Thomas? [Ein solches Deutsch schreibt Béla von Brandenstein, Budapest!] Das muß aber anders werden. Es hängt ja doch alles von Gott ab und seine Bestimmungen sind die Gründe alles Bestehenden. Mit seiner Hilfe wollen wir nun ein klares Gottesbild [Die Sperrungen sind von mir!] zu geben versuchen." (401)

„Er ist gehaltlich der Urwille, in welchem nur die gehaltlichen Gründe vorhanden sind. Formal ist er der Urverstand, in welchem nur die formalen Gründe verbunden sind. Und gestaltlich ist er die Urgestaltung ersten Ranges, das Urgefühl, in welchem wieder nur die gestaltlichen Gründe im höchsten Range vorhanden sind. Wir sehen, es gibt hier wunderbare Stützpunkte für die Trinitologie." (Lehre von der Dreieinigkeit.) (402)

„Gott ist absolut einfach. Diese Einfachheit ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß in ihm keine unterschiedenen Bestimmungen vorhanden wären... So ist Gottes Wille ganz Gott, Gottes Verstand ganz Gott, Gottes Güte, Wahrheit, Schönheit, Freiheit ganz Gott" (406 f.). „In sich aktualisiert er... die Urbilder alles Wesensmöglichen" (417). „Gott ist unwandelbar, er ist ja absolut vollkommen. In ihm ist alles aktual und ruhend" (416). „Und dennoch ist diese Ruhe keine Passivität, sondern höchste Aktivität" (411). Gott muß wollend-wählend sein ... sonst kann nichts geschehen, denn jeder Vorgang setzt ein erstes aktives Prinzip, das frei aus sich wirkt, voraus" (402). [Soviel Sätze, soviel Widersprüche!]

„Selbst die Bilder der möglichen Irrtümer und Fehler ... enthält Gott in sich, aber als Irrtümer und Fehler gekennzeichnet, also ohne selbst zu fehlen" (417). — „In Gott ist alles realisiert" (416) [alles?!, aber wie steht es mit den Irrtümern und Fehlern?!].

Das führt uns auf des Verfassers Lösung des Theodizeeproblems. „Insofern jede Bosheit, auch die böse Richtung des Willens negativ, der negativ gerichtete Wille selbst.... aber positiv ist, gibt es in der Welt im strengen Sinne eigentlich nur Gutes, überhaupt Positives, denn das Negative ist ein Mangel, den es nicht positiv gibt..." (570). „Daß das Erschaffenwerden und das Schicksal der Bösen vollständig gerecht und nicht im Widerspruch mit Gottes Milde ist, wissen und fühlen und sehen... die gerichteten Bösen, wie die endgültig guten Geschöpfe. Sollen wir immer wiederholen, daß es vollständig sinnlos wäre, ein objektives Gut nicht zu geben, Gnaden nicht zu spenden, weil Gott sieht, daß sie subjektiv mißbraucht werden?" (571). — Auch die naheliegende Frage, warum denn Gott Wesen schaffe, die seine Gnade mißbrauchten, hören wir die Antwort: „Gott erschafft die wenigsten Gefäße der Unehre... die eben zur vollkommensten Welt nötig sind: und diese Welt will er als absolut Vollkommener so, daß sie gar nicht einer ungeheuren Anzahl von Bösen bedarf, wie manche meinen. Hingegen erschafft Gott Seligwerdende nicht überflüssig, doch sehr reichlich an Zahl. Er hätte die Welt mit nur Gutwerdenden erschaffen können, doch wäre dies nicht allseitig, ja in gewissem Sinne — es sei entschuldigt! — langweilig, eintönig. Dagegen liegt im Erschaffen der Böswerdenden gar keine

Unbill vor. Es bedauern nur solche den Teufel, die ihn nicht kennen noch sich vorstellen können: der Teufel weiß ganz gut, daß ihm recht geschieht" (571). —

Das Buch löst dergestalt die tiefsten Welträtsel klar und bestimmt, und macht den Leser ebensogut mit Gott wie mit dem Teufel bekannt!

Man fragt sich freilich: Ist es wirklich nötig oder auch nur zu verantworten, sogar mit öffentlichen Mitteln des notleidenden Deutschlands einen solchen scholastischen Intellektualismus großzuziehen, der seelenlos mit den tiefsten Geheimnissen sich abgibt und darüber redet als handele es sich um die Analyse einer chemischen Verbindung?!

Zufällig kamen mir an dem Tag, da ich das Vorstehende niedergeschrieben, ein paar Verse von Angelus Silesius vor Augen, aus denen weit mehr Ahnung des Göttlichen spricht als aus jenem so wasserklaren Werke. Sie lauten:

„Was Gott ist, weiß man nicht; er ist nicht Luft, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins; nicht, was man Gottheit heißt,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh' wir geworden sind, was er ist, — nie erfuhr."

A. M.

Leese, Kurt. Philosopie und Theologie im Spätidealismus. Berlin. Junker u. Dünnhaupt, 1929, 260 S. Geh. 10,— Mk., geb. 12,— Mk.

Das Verhältnis von Christentum und spätidealistischer Philosophie (Mitte des 19. Jahrhunderts) wird hier zum ersten Male eingehend untersucht. Der Verfasser sucht den Nachweis zu führen, daß diese idealistische Theologie z. B. eines Chr. H. Weiße sowohl dem metaphysikscheuen Positivismus der Ritschlschen Schule wie dem philosophiefeindlichen dogmatischen Positivismus der Barthschen Schule überlegen sei.

Fischer, Hugo. Erlebnis und Metaphysik. München, Beck, 1928. 218 S. Geheftet 11,— Mk.

Die Schrift enthält sehr tiefdringende Untersuchungen über die Psychologie des metaphysischen Schaffens, deren Ziel ist, gewisse Typen des Philosophierens herauszuarbeiten.

Bohlin, Torsten. Glaube und Offenbarung. Berlin, Furche-Verlag, 1928. 148 S. Geh. 4,50 Mk., geb. 6,— Mk.

Der Verfasser, Theologie-Professor an der Akademie Abo (Finnland), bietet eine scharfsinnige, kritische Analyse der sog. „dialektischen Theologie" (mit der ich mich in meinem Buch über Karl Barth, Stuttgart, Strecker u. Schröder, vom Kantischen Standpunkt aus auseinandergesetzt habe). Sie ist wesenlich theologischer Art; geht insbesondere auf die Bestimmung der Begriffe „Glaube und Offenbarung" durch die „Dialektiker" ein und weist deren ethische und religiöse Konsequenzen auf. Auch das Verhältnis der dialektischen Theologie zu Luther und Kierkegaard wird mit genauester Sachkenntnis und im kritischen Geist behandelt.

A. M.

Driesch, Hans. Der Mensch und die Welt. Leipzig, Reinicke, 1928. XII und 135 S. Geh. 5,— Mk., geb. 7,— Mk.

Alle, die Driesch kennen und schätzen, werden ihm Dank wissen, daß er nun noch einmal den Stoff, den er in größeren Werken wesentlich für Gelehrte dargestellt, gemeinverständlich in knappster Form mit der ihm eigenen Frische und Unmittelbarkeit neu gestaltet hat. Das Ziel ist, ein wissenschaftlich gegründetes Weltbild zu geben, das klar erkennen läßt, wo das Wissen aufhört und wo die Vermutung beginnt.

Daß seine Philosophie ausklingt in den Amor intellectualis Dei (die auf Erkenntnis gegründete Liebe zum Höchsten) und daß darin das „Gefühl des Vertrauens, des Geborgenseins" vorwaltet, das scheint mir darauf hinzudeuten, daß der Verfasser das Theodizeeproblem in seiner ganzen Schwere noch nicht empfunden oder — überwunden hat.

Wenn er aber meint, falls ich nach dem Tode nicht fortlebe, so sei es „im tiefsten Grunde doch eigentlich gleichgültig, ob ich sittlich handle oder nicht" — so gibt er damit den Selbstwert des Sittlichen preis. Wenn aber etwas nicht in sich wertvoll wäre, so würde es keine noch so lange Dauer wertvoll machen.

A. M.

Heim, Karl. Das Wesen des evangelischen Christentums. Leipzig, Quelle & Meyer, 3. Auflage, 1926. 123 S. Geb. 1,80 Mk.

— Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge. Berlin, Furche-Verlag, 2., erweiterte Auflage, 1928. 757 S. Geh. 17,— Mk., geb. 20,— Mk.

Das erstgenannte Büchlein enthält Vorträge, die der Tübinger Theologie-Professor im Sommer 1924 vor Studierenden aller Fakultäten gehalten hat. Sie charakterisieren in sachlicher und auf das Wesentliche gehende Darstellung treffend evangelische Religiosität im Unterschied von der katholischen.

Die zweite, sehr inhaltreiche Sammlung ist gegliedert in 1. Naturwissenschaft, Philosophie und Religionsgeschichte, 2. Dogmatik und Ethik, 3. Jugendbewegung, Kirche und Mission. Das Werk ist sehr lehrreich nicht nur für die innere Entwicklung Heims selbst, sondern für die durch die evangelische Jugend in den letzten 20 Jahren gehende Geistesbewegung. Fr.

Mühlemann, Walther. Joseph Wittig. Gotha, Klotz, 1929. 62 S. Kart. 2,— Mk.

Schon im Jahrgang 1926, Heft 9, S. 316 ff., habe ich einiges über den „Fall Wittig" gesagt. Früher Professor der katholischen Theologie in Breslau, hat W. durch seine religiösen Erzählungen Anstoß bei der römischen Kurie erregt, weil sie sich zu sehr der evangelischen Gnadenlehre zu nähern scheinen. Seine Hauptschriften wurden auf den Index gesetzt, er selbst schließlich aus der Kirche ausgeschlossen. W. hatte vor allem in der Jugendbewegung starken Widerhall gefunden. Auch diese Schrift ist ihm von einem jugendlichen Verehrer, der ihm die seelische Rettung aus der „Barthschen Theologie der Krisis" dankt, zu seinem 50. Geburtstag (22. 1. 1929) gewidmet. Es schildert in zu Herzen gehender Sprache W.s Werden und Wirken, seine Persönlichkeit und seinen Weg zur „Una sancta", d. h. jener „unsichtbaren Kirche", die alle umfaßt, die guten Willens sind und redlichen Sinnes Gott suchen oder von dem Gott, den sie gefunden, künden. Der Verfasser beklagt den „tragischen Riß", der durch die katholische Kirche gehe und der durch den „Fall Wittig" weithin sichtbar geworden sei. „Äußerlich steht diese Kirche da in höchster Fülle der Macht. Sie ist siegreich hervorgegangen aus einem langen Kampf mit dem Staat, aus einem Kampf, der Jahrhunderte dauerte. Ihre Feinde leiden an innerer Zersetzung, sind dem Zusammenbruch nahe und suchen an Rom eine neue Stütze. Alle Staaten liegen ihm zu Füßen. Aber inzwischen ist die Kirche des Papsttums selbst zum bloßen Staat geworden. Sie hat ob dem Kampfe mit dem weltlichen Staat vergessen, daß es für sie noch eine andere Spannung gibt: die Spannung zwischen Form und Leben, zwischen Gesetz und Liebe. Und hier ist Gott nicht auf der Seite der Kirche mit ihren gewiegten Staatsmännern, mit ihrem Heer von schulgerechten Theologen und Priestern. Sondern Gott ist vielleicht auf der Seite von ein paar Stillen im Lande, die noch das Evangelium der Liebe kennen."

Hier mag unter dem Eindruck der Ausschließung Wittigs der Gegensatz zu schroff geschaut sein. Gewiß gibt es auch innerhalb der Kirche Ungezählte, die noch „das Evangelium der Liebe kennen" und im Leben verwirklichen. Aber freilich, daß eine so liebespendende und innig gläubige Seele wie Wittig aus der Kirche verwiesen werden konnte, das sollte doch auch allen echten Freunden dieser Kirche ernst zu denken geben.

Ziegler, Leopold. Der europäische Geist. Darmstadt, Reichl 1929. 149 S. 6 Mk.

Das Buch schildert, wie „europäischer" Geist im christlichen Mittelalter Wirklichkeit geworden war; und wie er durch die „Verwissenschaftlichung" der Neuzeit zerstört worden sei. Es wird dann eine neue Verchristlichung (aber nicht eine Verkirchlichung) Europas in Aussicht gestellt.

Auch diese Schrift Zieglers ist wie seine früheren, geistvoll und anregend, fordert aber freilich auch zum Widerspruch heraus. Jene Verwissenschaftlichung, wie sie als Sein und Leben zerstörende Macht Ziegler ausmalt, scheint mir ein selbsterfundener Popanz. Ein derartiger Aspekt von Welt und Leben mag in einzelnen Köpfen konzipiert worden sein, aber eine ins Große wirkende Macht hat er m. E. nicht. Ferner dürfte weit leichter eine Verkirchlichung als eine Verchristlichung der Gegenwart nachweisbar sein. A. M.

Berggraw, Edwind. Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1929. 184 S. Geh. 8 Mk., geb. 9,80 Mk.

Eine tiefdringende, religionspsychologische Untersuchung. Sie tut dar, daß im intellektuellen, ethischen und ästhetischen Leben ein Streben nach der Grenze hin und über sie hinaus vorliege im Sine von Höffdings Wort: „Es ist der Adel unseres Denkens, daß es unsere eigene Grenze sehen kann und auf der Grenze kraft seines eigenen Gesetzes nur excelsior [höher hinauf!] strebt". Aber das Sublime, nach dem wir da streben, erscheint uns nicht nur als „über die Kraft gehend", insofern als „unmöglich", als durch eine Distanz von uns getrennt, sondern zugleich auch als uns verwandt. Dieselbe Tendenz der Grenzüberschreitung, der „Eros" finde sich in der Religion: sie bilde die direkte Linie von meinem Ich zu einem höheren sublimen Du — mir unerreichbar und mir verwandt zugleich. —

Dieser Zug liegt sicher im Religiösen, charakterisiert es aber nicht erschöpfend; ferner läßt er sich unter Feuerbachs Deutung der Religion als Wunscherfüllung unterordnen. (Vgl. oben S. 176). Die Frage, ob es jenes sublime Du gibt, kann natürlich von der Psychologie als solcher nicht entschieden werden. Fr.

Emge, C. A. Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik. München, Reinhardt, 1929. 153 S. Geh. 6 Mk., geb. 7.80 Mk.

Als Bespiel für das methodische Vertiefen des Verfassers sei hier lediglich angeführt, daß „Gott" der Idee des Richtigen gleichgesetzt wird; er ist also reine Wesenheit; nichts Wirkliches, Reales. „Gott als reale Ursache ansehen, hieße den Begriff zum Genossen von Tisch und Stuhl erniedrigen, Gott zu einem Teil seiner »Geschöpfe« machen." Bald erfahren wir freilich, daß Gott weder Leben, noch Bewußtheit, noch Persönlichkeit besitzen, also auch nicht „Schöpfer" sein kann; denn er ist ja außerzeitlich. In ähnlicher Weise wird der bloße Wesensgehalt anderer theologischer Begriffe herausgehoben. Philosophisch betrachtet, ist dieses Verfahren sicher beachtenswert; der kirchlich Gläubige wird es ablehnen, da er auf die Wirklichkeit seines Gottes nicht verzichten wird. A. M.

Dibelius Martin, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 173 S. Geh. 4 Mk., geb. 6 Mk.

Der Verfasser beweist ein feines und tiefes Verständns für die Not und Probleme unserer Zeit. Er ist durchdrungen von der Zuversicht, daß die christliche Botschaft auch den Menschen der Gegenwart ihren Lebensglauben geben kann, freilich nur solchen, die im Ernst versuchen aus dem Evangelium heraus ihr Leben zu führen und ihre Welt zu gestalten. P. M.-P.

Als kostenlose Buchbeigabe für das zweite Vierteljahr
wird zugleich mit diesem Heft versandt
Jean Paul, Das Genie und seine poetischen Kräfte

Das nächste Heft wird u. a. einen größeren Aufsatz von Leo Herland, „Über die Autonomie der modernen Kultur" und eine Antwort des Herrn Paters Erich Wasmann S. J. auf meinen „Offenen Brief" im Januar-Heft mit Replik bringen.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.